رموز الإنسان الكامل

(أو رمزية تقاطع خط الإسراء الأفقي مع خط المعراج العمودي)

(روني جينو **René Guénon**)

عبد الباقي مفتاح

الجزائر

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2016

الكتاب

رموز الإنسان الكامل

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 268

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2015/5/2416)

ISBN 978-9957-70-983-9

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الإنسان الكامل

سيد الأوائل والأواخر وعلى آله وصحبه

مدخل

يشتمل هذا الكتاب على قسمين:

- في القسم الأول: ثلاثة فصول، أولها التعريف بالمؤلف الشيخ عبدالواحد يحيى، كتبه هيثم سليمان، وتصرّفنا فيه قليلا. وفي الفصل الثاني تعريف بتآليف الشيخ عبدالواحد، كتبه مترجم هذا الكتاب. والفصل الثالث يشتمل على مقدمة تتعلق بمواضيع هذا الكتاب، وبيّنا لماذا اخترنا ترجمة العنوان بهذه العبارة بدلا من ترجمته الحرفية، وأشرنا إلى أن لأعداد أبواب كتب الشيخ عبد الواحد دلالات مرتبطة بمواضيعها، ومنها العددان 30 و31 المتعلقان بهذا الكتاب.
- في القسم الثاني: ترجمة كاملة لكتاب "رموز الإنسان الكامل" للشيخ عبدالواحد؛ وأضفنا لكلامه أحيانا بعض التوضيحات المختصرة جدا، أوالتعليقات التي تبيّن تطابق ما ذكره المؤلف مع العقائد والمفاهيم الإسلامية، وبالأخص في جانبها الصوفي، لا سيما مع النصوص العرفانية العميقة للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي(560-638هـ).

ولكي يكون التمييز بين كلام المؤلف وكلام المترجم واضحا اخترنا الاصطلاح التالي:

كل الجمل التي بين قوسين هكذا (...) هي من كلام المؤلف؛ والتي بين معقوفين هكذا [...] هي من كلام المترجم.

القسم الأول

- التعريف بالمؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى.
- التعريف بتآليف المؤلف.
- مقدمة المترجم.

أولاً: العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال لهيثم سليمان)

ولادته:

ولد جينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ حيث كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنَّ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوباً أخرى كلُّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان جينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حاله لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي-مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين-أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلاّ وأحب ان أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلاّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاّ وأجتهد في الاطلاع على غاية

كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلاّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلاّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتّى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة جينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند، أو إلى التبت، أو إلى الصين، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضار الأرواح في زعمهم.

وترك فتاناً التعليم الجامعي غير آسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها، فعرف ما تهدف إليه، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النافذة، وهداه رأيه القويم إلى أنّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنّما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيئاً.

وما أنّ تخلص جينو من هذه النزعات حتّى أنشأ سنة 1909 م مجلة سماها (المعرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو)، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في

إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، توقف إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف جينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ جينو في تحرير مجلة (المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق جينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق جينو الإسلام؟ ولم اعتنقه؟ وعلى يد من أسلم؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال جينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم؟ وبمن اتصل؟ ثمّ إنّ جينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه جينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام؟ وكيف؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتّى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة "دراسات في التراثيات الروحية" (إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي، وعنوانه: "من تاريخ الحركة الصوفية في مصر":

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد:

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير (1218- 1299 هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضر دروسه ما ينوف عن المئتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

وفي 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في هذه السنة 1882 (1299هـ)، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل النفي بحكم الإعدام. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد أقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادر الجزائري (1222-1300 هـ)، فتألفت بينهما صداقة وطيدة، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560-638 هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه، وهوالذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبر ابن العربي. ثم أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ، فعاد إلى مصر، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق جينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه جينو أحد كتبه بهذه العبارة: (إلى الذكرى الموقرة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، العالم المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 1329-1349هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب جينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه جينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، ولهذا أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام جينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنَّ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين جينو، والمعلومات التي سنتحدث عنها مصدرها مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها جينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الإيطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة، فهو يراه من أشهر رجال الإسلام، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي، أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك الرجال العاديون أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع

أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً و ما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في إيطاليا وفي الشرق لدراسة ابن العربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة أو ما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.
2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.
3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.
4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنَّ مركز الدائرة يجب أنَّ يستمر عند ابن العربي.
5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ إنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

وبدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن العربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بجينو. وكان جينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لجينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل جينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنَّ الذي وجه جينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنّما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.

وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه جينو].

عودة إلى حياة جينو:

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فأثار سخط

البروتستانتيين، وأنتقد الروحانية المزيفة أني وجدت فغضب منه الذين يتتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنّه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته في مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع إيزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وفي سنة 1929 أصبح أهم محرر بها، ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرضت دار من دور النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930(وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا العمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدلت دار النشر عن مشروعه، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي(1284 - 1357 هـ/ 1867-1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توفاهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان له قرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشيئاً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاث سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان في حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط به اسرته الكريمة، وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) - حيث كان في القاهرة إذ ذاك-جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاثة، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنْ وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من

مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا تريني، ولكنني سأكون هنا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فانها تقول له: كيف تجرؤ على ذلك مع أنّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه جينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنّ وصلت هذه البرقية حتّى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين في العصر الحديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عدداً ضخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا-آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن جينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثيرجدا من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت آثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُّه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلُّهم ضد جينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه، وكانت النتيجة من ذلك كلُّه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب جينو، وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني جينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر):

في كتابه "المدرسة الشاذلية الحديثة" تكلم الشيخ عبد الحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى، وترجم بعض مقالاته، ومما ذكره عنه قوله: [ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ، لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنّ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد-بعد دراسة عميقة-سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر 9]. لم يجد سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبيناً أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف عند حدّ، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، ومظهراً في كلّ صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهماً يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية.

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاّ بعد وفاته، فقد كان من حَسَن حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (أيجيبت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو

وقوله في صراحة لا لبس فيها: (أنَّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلِّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنَّ الإسلام انتشر بالسيف)، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم) ، وانتهى بأنَّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو، ومن جلال.

على أنَّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يشد بالإسلام فحسب، وإنَّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته عن نفس كلّ شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس

الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم، وأنّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي و الإلهام. إنّ كلّ شرقي يفخر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب، وهو ليس كتاباً يشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يقيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق].

ثانياً: تآليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمترجم الكتاب عبدالباقي مفتاح)

تتمثل مؤلفات الشيخ عبد الواحد يحيى في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده على توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرز في كل مباحثه أنّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهي الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة، وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممَّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم،خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1907-1974) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال

عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة،وتتوزع حولها مختلف كتبه التالية:

محور العرفان الإلهي الميتافيزيقي

1- رمزية الصليب (1931) Le symbolisme de la croix

ينظر ما كتبناه حوله في مقدمتنا لهذا الكتاب تحت عنوان: "نظرة كلية حول أهم مواضيع الكتاب".

2- مراتب الوجود المتعددة (1931) Les états multiples de l'Etre

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات 96]، وتوحيد الصفات من حيث: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد 3]، وتوحيد الذات من حيث: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة 115].

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنّ تلك

الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجل، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر الميتافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكُلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية (1939) La métaphysique orientale

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصغر (1946)

Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات، وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد النظري، والجدير بالملاحظة أنّ مطالع هذا الكتاب، حتّى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس (1962)

Les Symboles de la science Sacrée

بحق يعتبر هذا الكتاب للشيخ عبد الواحد يحيى من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة، وهو أيضا مدخل ممتاز لجملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى إن اختلفت كيفيات التعبيرعنه وتنوعت مسالك البلوغ إليه.

ويتألف الكتاب من 75 مقالة نشرها الشيخ عبدالواحد ما بين 1925 و1950 في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا هما: (ريكنابيت *Regnabit*) و(برقع إيزيس) التي تحول عنوانها سنة 1936 إلى (دراسات تراثية)؛ والجامع لهذه المقالات ومرتب تسلسلها وناشرها سنة 1962 هو الصاحب الوفي للشيخ عبد الواحد: العلامة العارف الشيخ مصطفى فالسان

(1907–1974). وفي كلّ مقالة بيان لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي، كرمز الكهف ورمز الجبل ورمز الشجرة ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة، وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية، أو الدلالات العرفانية للأعداد والحروف كحرف (نون) وحرف (قاف). وفي ثنايا هذه المقالات والتهميشات التابعة لها توجد توضيحات هامة جدا للكثير من المصطلحات والإشارات الرمزية الخاصة بالميدان الميتافيزيقي. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنّ الرموز ليست مجرد مصطلاحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أو عرقية، وإنّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي اليقظ على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب) محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية (1946) Apercus sur l'initiation

يتألف هذا الكتاب من 48 مقالة. وفيها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية، وبين السلوك الروحي والزهد، وبين العارف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب. وهي تتضمن تفصيلا للمبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك السليم مثل ضرورة الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا، وصحبة الشيخ القدوة المربي الحي، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق والكرامات، وضرورة التمييز بين المجالين النفساني والروحاني، وبيان الفرق بين الفتح في"الأسرار الصغرى" والفتح في"الأسرار الكبرى" والفتح الأكبر بالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم (1952)

Initiation et réalisation spirituelle

يتألف هذا الكتاب من 31 بابا، مواضيعها مكملة أو مفصلة لما كتبه في كتابه الآخر (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن بينها إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى - من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنّ جل مواضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنه يمثل ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطلع القرن العشرين. وفي هذا الكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيدا عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدتنا الملخص للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهرا ضيقا جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهـذا الكتـاب يعتـبر مـن أصـعب كتـب الـشيخ لكثـرة مـا فيـه مـن المـصطلحات السنسكريتية - لغة الهندوس-ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى (1946) La grande Triade

يحتوي هذا الكتاب علـى مقدمـة و26 فـصلاً (212 صـفحة)، وهـو يتنـاول الرمـز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلـف مـن الثلاثيـة الأساسية: السماء والأرض والإنـسان الـذي هـو العمـد الواصـل بينهمـا، أو الحـقّ والخلـق والواسطة، أو الإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لمميـزات كـلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هـي في مـدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتمـاعي والمعرفـة الـشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشـية). وأوضـح أنَّ الـسلوك عـبر مـدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة مـن المـصطفين الأخيـار، يـتمّ بعـد نيـل الفـتح الـصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلويـة إلى أن يـتمكن بحقيقـة الكمال بعد نيله الفتح الكبير عنـد ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [الـنجم 42]. هـذا وفي كتابـه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي (1954)
Apercus sur l'ésotérisme chrétien

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة)، يجيـب فيهـا الـشيخ عـن بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم البـاطن المـسيحي، كمـا يـشمل تعقيبـات الـشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للـشيخ عـن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لـدانتي". وهـذه المقـالات تـدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القـرون الوسـطى في

أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" وتنظيم "فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين، يتعلق الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين: القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية (1968) Etudes sur l'hindouisme

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية" (1973) Esotérismei slamique et taoisme

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم

الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله ﷺ، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية: القشر واللب في الميدان العرفاني-حقيقة التوحيد- رمزية اليد - الفقر إلى الله تعالى-الروح - علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية-التجلي والخلق - آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق واضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها: العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي وحول الملة الصينية.

(د)محور دراسات حول شخصيات ومذاهب ومفاهيم تراثية

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي (1265-1321م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير "الكوميديا الإلهية" وأيضاً في كتابه "الحياة الجديدة". ويؤكّد الشيخ أنّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى "العقد المقدس" مرتبط بتنظيم "الهيكل" الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين مروراً بسور الأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد ﷺ والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة

قبل أن ينهي دانتي "الكوميديا الإلهية". وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية، وفي النهاية نبه إلى أنّ ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم (1927) Le Roi du monde

أثار هذا الكتاب جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدء الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة للملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ۝ إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ ۝ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء 105].

16- القديس برنارد (1929) Saint Bernard

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة: "تنظيم الهيكل" الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية

بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية، لأنّ ذلك ضروري لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ ملة. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه السلطة الروحية والحكم الزمني .

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة (1964)

Etudes sur la franc-maconnerie et le compagnonnage

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالة وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (ازيد من 600 صفحة)، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم-بالنسبة للغرب- بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة.

18- أنماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي

تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول الروحانية العبرية (القبالة)، وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموعة منتخبات (1978) Mélanges

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة "مبدع العالم" الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم

يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة، وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- الشرق والغرب (1924) Orient & Occident

هذا الكتاب الذي يقع في 230 صفحة يتألف من مقدمة وقسمين: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب، وأخيراً خاتمة ملخصة. سعى الشيخ في هذا الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسموّ الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطوّر المادي المبتور عن كلّ ترق روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشئها بنفسها كلّما ازداد تطورها. ولا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حيّة في الشرق. ويقرّر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام، وهذا الكتاب ميسور القراءة، وهو مكمّل للكتاب التالي "أزمة العالم الحديث".

21- أزمة العالم الحديث (1927) La Crise du monde moderne

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه "الشرق والغرب" فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية

والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادية لا يصحّ أن تنعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه (الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)

Autorité spirituelle et Pouvoir temporel

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية

لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان (1945)

et les signes des temps Le Régne de la quantité

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلفات الشيخ عبدالواحد يحيى (1886-1951) وأشدها إثارة،وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان – ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثيرمنهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهدة لظهور الدجال وهيمنته القصيرة على العالم ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30فصلاً (472 صفحة)،، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة "التيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة ؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح (1923) L'erreur Spirite

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة "استحضار الأرواح" ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنّ تلك الأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبيّن الشيخ أنّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت ممّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه

هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

-2 كتاب تقارير (1973) Comptes Rendus

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. وتوجد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "اناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

-27 كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعي توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية، بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859-1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاَّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاَّ إلى العدم. وفي هذا القسم ايضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ إنَّ الكثير من نظرياته ما هي إلاَّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنَّ

أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي، وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه، ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و1950 وجل مواضيعها حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة **25** ذو الحجة **1425**هـ

ثالثًا: عناوين كتب الشيخ عبدالواحد يحيى الأخرى التي ترجمها إلى الآن معرّب هذا الكتاب من الفرنسية إلى العربية:

1- هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان.
2- رموز العلم المقدس.
3- نظرات في التربية الروحية.
4- التحقق والتربية الروحية: تصحيح المفاهيم.
5- مليك العالم.
6- التصوف الإسلامي المقارن (19 مقالة مع 14 تعليق على كتب، تتعلق بالإسلام والتصوف).
7- مراتب الوجود المتعددة.

مقدمة المترجم

"صرح مُمَرّد، عظيمٌ عمقًا وحسنًا، في العرفان السامي المقارن"، بهذه العبارة أجابني أستاذ متخصص في الأديان المقارنة، عندما سألته عن انطباعه بعد قراءته لهذا الكتاب من أصله باللغة الفرنسية. وبالفعل، مدار جُلّ التعاليم الأساسية للدين القيم الواحد، الذي أوحى الله به لجميع رُسله، من الأب الأول سيدنا آدم إلى خاتمهم سيدنا محمد - عليهم الصلاة والسلام - هو التوحيد وكيفية تحقق الإنسان بالكمال المناسب لمرتبته المركزية في الكون، التي خصه الله بها. و الموضوع الأساسي لهذا الكتاب هو عين هذا التوحيد، وبيان أنّ التحقق به على الكمال هو عين كمال الإنسان. ولتوضيح وتفصيل مختلف وجوه هذا الموضوع المحوري، وظف مؤلفه الشيخ عبدالواحد يحيى منهاجين أساسيين:

الأول: منهاج الرموز الهندسية، فاستخرج من شكل تقاطع الخطين الأفقي والعمودي، ومن أشكال الدائرة والكرة والاسطوانة واللولب، مجموعة غزيرة من

الاعتبارات المتصلة بصلب مواضيع الكتاب، بكيفية غير مسبوقة، وتتميز بالأصالة والعمق والطرافة مع الوضوح التام، بشرط تتبعها بدقة وتركيز وتأمل.

أما المنهاج الثاني، فهو ذو طابع تتميّز به جل كتب المؤلف، وبالأخص كتابه هذا، وهو استشهاده بمفاهيم كل التراثيات الأصيلة، أي كل الأديان والملل الإلهية التي عرفتها الإنسانية الباقية إلى اليوم، أو التي لم تبق منها إلا آثار لها، مبيّنا تطابقها في الصميم رغم اختلافاتٍ وتنوّع في التعبير. ولا غرابة في هذا أصلا، خاصة بالنسبة للمسلم الذي مِن أسُس عقيدته أن الدين الحق واحد، لأنه من وحي إله واحد، ويعبّر عن الحقيقة الواحدة، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الموضوع كثيرة؛ قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى 13]، وقال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة 285]، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت 46]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة 62].

وأخبر الحق تعالى أنه أكرم جميع الأمم بإرسال من يرشدهم إليه، فقال: ﴿وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ﴾ [فاطر 24].

وإنَّ القارئ ليعجب من وسع اطلاع المؤلف ونفوذ بصيرته وعميق فهمه في ميدان المقارنة بين رموز وطقوس ومفاهيم مختلف الملل والأديان ومدارس التربية الروحية والعرفانية، ولا شك عند كل منصف مطلع أنه في هذا المجال الفارس الذي لا يجارى، ولم يدانيه ممن كتبوا فيه سابق ولا لاحق.

عنوان الكتاب:

الترجمة الحرفية لعنوان الكتاب هي: [رمزية الصليب]، لكنني تجنبتها لأن أول ما يتبادر إلى ذهن من يقرؤها، علاقتها بعقيدة المسيحيين في كيفية وفاة المسيح ﷺ وبالتثليث؛ لكن ليس في هذا الكتاب أي وقوف عند المفهوم المسيحي -بالمعنى الحصري- لهاتين المسألتين، بل الصحيح هو العكس تماما: فمدار الكتاب، كما قلنا، حول التحقق بالتوحيد، مع بيان أن الشكل الصليبي رمز مشترك بين جل الملل والأديان والتراثيات الروحية العرفانية منذ أقدم العهود. ولا بُدّ من التنبه إلى أن استشهاد المؤلف بما فيها، لا يعني بتاتا تسامحه مع الانحرافات التي حدثت عند أتباعها، وهو الذي كثيرًا ما ندّد بها في كتبه؛ وذلك لا يعني أيضا أن الإسلام الخاتم لم ينسخها بالنسبة لمن بلغته دعوته بوجهه الصحيح وتيقّن أنه مطالَبٌ بدخوله في دين الله الذي ارتضاه لعباده إلى قيام الساعة. فهو لا يستشهد إلا بمفاهيمها الأصيلة القويمة المؤسسة على التوحيد بالتحديد. ولا يَمُت هذا بأي صلة بتاتا بما يُسمّى في عصرنا بوحدة الأديان، التي لا تفرق بين صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها. ولهذا كثرت، وبالأخص في هذا الكتاب، استشهاداته بالمفاهيم والتعابير والمراجع الإسلامية، لاسيما الصوفية، حتى أنه عرض تفسيرًا للنصف الثاني من فاتحة الكتاب في الباب 25 (المناسب رقمه إلى عدد كلمات الفاتحة). وفي هذا كله دعوة واضحة لغير المسلمين "لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"، وبيان لهم بأن الإسلام هو الدين الإلهي الحق الخاتم المستوعب لكل الحقائق التي بُعِث بها الأنبياء السابقون، وأرشد إليها الأولياء والعرفاء في كل زمان ومكان. وقد أثمر هذا الأسلوب الدعوي السامي الذكي الذي انتهجه المؤلف، إذ أن الكثير من الباحثين بصدق عن الحقيقة، خصوصًا من الغربيين، وجدوا بعد قراءتهم لكتبه

ومقالاته، طريقهم إلى الإسلام، وحَسُن إسلامُهم، وأصبحوا من الدعاة إليه على علم وبصيرة، إذ أن أغلبهم من المثقفين البارزين في مجتمعاتهم. بل كثير أيضا من المثقفين المسلمين بحكم الوراثة، الذين ابتعدوا لأسباب متنوعة عن دينهم بكيفيات متفاوتة، رجعوا إليه بكل طمأنينة وإجلال والتزام بعد مطالعاتهم لما كتبه الشيخ.

لهذه الأسباب فضلتُ في ترجمة عنوان الكتاب التعبيرعن روحه وقطب مداره، أي: الإنسان الكامل المتحقق بكمال التوحيد، والمستوعب لكل مراتب الوجود: "انبساطًا أفقيًا، وعروجًا ونزولا عموديًا".

وفي عنوانه الثاني أشرت لصبغته المحمدية الإسلامية المتميزة، بذكر الإسراء والمعراج عبر مراتب الوجود اللذين خص بهما سيدنا - محمد صلى الله عليه وسلم -، كما هو مشهور في الجانب الشرعي، وبالتلويح إلى عرض عالم الحس وعوالم التقييد المتقاطعة في النسيج الوجودي مع طول عوالم الأرواح والإطلاق، كما هو معروف في العرفان الصوفي.

نظرة كلية حول أهم مواضيع الكتاب:

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً، كتبه الشيخ عبد الواحد يحيى سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتّى آخر حياته سنة 1951، كتبه إثر وفاة شيخه في الطريق الصوفي: عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ وإليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب). ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها: "إن كان للمسيحيين شكل الصليب، فللمسلمين حقيقته التوحيدية". وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميّز بطابع إسلامي جلي، أكثر وأوضح من كتبه الأخرى، من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً؛ وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها، حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني أصيل عبر العصور، إنها أساسًا تدلّ على التحقق بمرتبة

الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقيـة الإمكانيـة المنفعلـة مـع كـلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة، عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلـي الـذاتي الأكمـل؛ أو بعبـارة أخـرى التحقـق الـذاتي بالأسمـاء الحـسنى بتجلياتهـا الفاعلـة في مرايـا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا المفهوم، مـع بـسطه لرمزيـة الصليب المعقوف الذي يـدلّ علـى فعـل المبـدإ المركـزي في تـدبير العـالم وتحريكـه؛ ولرمزيـة الشجرة الوجودية الوسطى التي أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي أكلها كـلّ حـين بـإذن ربها، وهـي كلمـة الله الطيبـة، وهـي إحـدى رمـوز الإنـسان الكامـل، وفي مركزهـا حـضرة الرضوان. ومن مميزات هذا الكتاب بيانـه أنّ استنباط أسـرار الوجـود مـن رمزيـة الـصليب تساعد على عرض أسس المعرفة الميتافيزيقية والسلوك الروحي بأسـلوب قريـب مـن المنطـق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّـه يمكـن اعتبـار نقطـة تقـاطع خـط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالـث عمـودي علـى سـطح الـصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الـستة، وللزمـان بأيـام الخلـق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود ؛ كما يمثـل مركـزه نقطـة الاعتـدال الثابتـة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنة، وفـق كـلّ بُعْدٍ ومرتبةٍ من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبّـه الـشيخ إلى دلالات أخـرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيّد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقـة مـن نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركـة لغيرهـا، ومـن تلـك المتقـابلات: الفـرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانيـة المـسقية بميـاه التـسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في دركات سـجين حيـث جـذور شـجرة الزقـوم المـسقية بميـاه الحميم السفلية؛ والخط الأفقي للصليب في هذه الرمزية يـشير إلى الـبرزخ الفاصـل بـين عـالم اليمين وبين عالم الشمال، أي سُور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيه النـشأة الجهنمية العنصرية الكثيفة إلى نشأة جنانية لطيفة خالدة.

ثمّ تطرّق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيْ الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجوع من كثرة التشتيت والتفرقة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلف مستويات المرايا الخلقية عبر مراتب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيّناً أنّ الأعيان الثابتة أزليا في العلم الإلهي القديم، تظهر في وجودها العيني، بتقاطع الخيطين المتعامدين: خيط السدى الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كلّ فرد هو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصوَر، المُعبّر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها، بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن، رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق، والمستوعبة في وحدتها لكلّ كثرة.

ومما ينبغي للقارئ أن يتنبه له، أن لا يحرم نفسه من التهميشات النفيسة الكثيرة التي وضعها المؤلف كتعقيبات على بعض كلمات أو معاني نصوصه، فهي دائما لا تقل أهمية عن صلب الموضوع، بل أحيانا أهمّ.

رمزية عدد أبواب الكتاب:

في ترجمتنا لكتاب (مراتب الوجود المتعددة) لنفس مؤلف هذا الكتاب الشيخ عبد الواحد يحيى، ذكرنا أهمية رمزية الحروف عنده، وأنّ العدد الذي يختاره لأبواب كل كتاب من تآليفه له دلالاته المتعلقة بموضوع الكتاب، وأعطينا لذلك أمثلة، منها عدد أبواب كتابه المذكور، وكذلك كتاب (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان)، وكتاب (مليك العالم)، وكتاب (نظرات في التربية الروحية).أما هذا الكتاب الذي بين أيدينا فيشتمل على مقدمة وثلاثين بابا. فما دلالات هاذين الرقمين، أي 30 دون اعتبار المقدمة، و31 باعتبارها؟

أولا: هذان العددان يذكّران مباشرة بأيام الشهر الشمسي. والعدد 30 يدل أيضا على الشهر القمري. وللشمس في الرمزية العرفانية الصوفية المقام القلبي القطبي المشع على العالم نَفَس -بفتح الفاء- الحياة ونور الإمداد. وهذا هو بالتحديد مقام الإنسان الكامل الذي عليه مدارهذا الكتاب، كما سبق قوله؛ ومركز قلبه تمثله النقطة المركزية حيث يتقاطع الخط الأفقي بالخط العمودي، وهي التي أطنب المؤلف في بيان حقائقها في العديد من الأبواب. يتكلم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي في الباب 71 من كتابه "الفتوحات المكية" المتعلق بصوم شهر رمضان، خلال حديثه عن ليلة القدر المناسبة مرتبتها في الزمان مرتبة الإنسان الكامل في الأكوان، فيقول:

[واعلم أن الشهر هنا بالاعتبار الحقيقيّ هو العبد الكامل، إذا مشى القمر الذي جعله الله نوراً، فأعطاه اسماً من أسمائه ليكون هو تعالى المراد لا جرم القمر. فالقمر من حيث جرمه مظهر من مظاهر الحق في اسمه "النور" فيمشي في منازل عبده المحصورة في ثمانية وعشرين، فإذا انتهى سمى "شهراً" على الحقيقة، لأنه قد استوفى السير واستأنف سيراً آخر، هكذا من طريق المعنى دائماً أبداً (ونفس الاعتبار في سير الشمس خلال شهر، بل هي الممدة للقمرنوره) فإن فعل الحق في الكائنات لا يتناهى، فله الدوام بإبقاء الله تعالى؛ كما أن العبد يمشي في منازل الأسماء الإلهية، وهي تسعة وتسعون، التاسع والتسعون منها: "الوسيلة" وليست إلا لمحمد ﷺ، والثمانية والتسعون لنا كالثمانية والعشرين من المنازل للقمر، ويسميه بعض الناس: "الإنسان المفرد". والعشرون خمس المائة، لأنها في الأصل مائة اسم، لكن الواحد

أخفاه للوترية، فإن الله وتر يحب الوتر، فالذي أخفاه وتر، والذي أظهره وتر أيضاً. وإنما قلنا منبهين على منازل القمر: ثمانية وعشرين منزلة، لأنها قامت من ضرب أربعة في سبعة، ونشأة الإنسان قامت من أربعة أخلاط مضروبة في سبع صفات من: حياة وعلم وإرادة وقدرة وكلام وسمع وبصر، فكان من ضرب المجموع بعضه في بعضه: الإنسان. ولم يكن له ظهور إلا بالله من اسمه "النور" لأن النور له إظهار الأشياء، وهو الظاهر بنفسه، فحكمه في الأشياء حكم ذاتي. كذلك الشهر ما ظهر إلا بسير القمر من حيث كونه نوراً في المنازل: قال تعالى: "والقمر قدرناه منازل"؛ فإذا انتهى فيها سيره فهو الشهر المحقق. وما عداه مما سمي شهراً فهو بحسب ما يصطلح عليه، فلا منافرة. ولله تعالى في كل منزلة من العبد ينزلها اسم "النور" حكم خاص، قد ذكرناه في هذا الكتاب في نعت السالك الداخل والسالك الخارج أيضاً؛ والفاصل بين السلوكين: ليلة الإبدار، وهي ليلة النصف من ثمانية وعشرين ليلة، الرابع عشر من الشهر المحقق، وليلة السرار منه،والنور فيه كامل أبداً، فإن له وجهين، والتجلي له لازم لا ينفك عنه، فإما في الوجه الواحد، وإما في الوجهين بزيادة ونقص في كل وجه، فله الكمال من ذاته لابد منه، وله الزيادة والنقص من كونه له وجهان، فكلما زاد من وجه نقص من وجه آخر، وهو هو، لحكمة قدرها العزيز العليم] وإذا كان القمر بهذه المثابة في رمزيته للعبد الكامل، فكيف بالممدة له؟ أي الشمس في رمزيتها لقلب الإنسان الكامل. يقول الشيخ الأكبر في مطلع القصيدة التي افتتح بها الباب 293 من "الفتوحات" والمستمد من سورة "الشمس":

إذا ما الشمس كان لها شعاع　　فذاك النور من قِبَلي أتاها

ثانيا: من حيث الرمزية الحرفية العددية، ذكرنا أن أهم مواضيع هذا الكتاب هي التحقق بحقيقة التوحيد المتمثل في قول: [لا إله إلا الله]. وعدد هذه الكلمة بحساب الجمل الصغير هو 30. وباعتبار ألف المد بين اللام والهاء في اسم "الله"، يصبح 31.

ثالثا: من حيث الرمزية الحرفية أيضا، العدد 31 عند الشيخ الأكبر، هو عدد "مقام المعرفة والعارفين"، لأن اجتماع الحرفين "الـ" في اللغة العربية يستعملان للتعريف، وعدم وجودهما يستعمل للنكرة.

الخلاصة: إذا جمعنا هذه الاعتبارات الثلاثة، يمكن القول إن العددين 30 و 31، يشيران إلى معرفة المقام الشمسي للإنسان الكامل المتحقق بكمال حقيقة التوحيد؛ وهذا هو لباب موضوع هذا الكتاب.

القسم الثاني

ترجمة الكتاب

إلى الذكرى الموقرة

ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير

العالم المالكي المغربي

الذي أدين له

بالفكرة الأولى لهذا الكتاب

مصر القاهرة، 1329- 1349هـ.

مقدمة

في بداية كتابنا "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا [الكتاب المقدس عند الهندوس]"، قلنا عنه إنه سيشكّل بداية سلسلة من البحوث، التي يمكننا، حسب الحالات،أن نعرض فيها مباشرة بعض وجوه المذاهب الميتافيزيقية الشرقية، أو تكييفها بالطريقة التي تبدو لنا أكثر وضوحا وإفادة، مع الالتزام الدائم بالمحافظة التامة على روحها. فهذه السلسلة من البحوث هي التي نعود إليها هنا، بعد توقفنا عنها مؤقتا للقيام بأعمال أخرى اضطرتنا إليها بعض الاعتبارات الظرفية، دفعتنا إلى المزيد من النزول في ميدان التطبيقات العرضية؛ إلا أنه، حتى في هذه الحالات، لم تغب عن نظرنا أبدا ولو لحظة واحدة المبادئ الميتافيزيقية، التي هي الأساس الوحيد لكل تعليم تراثي حقيقي أصيل.

وفي كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، وضّحنا كيف يتم النظر إلى الكائن الإنساني من طرف مذهب تراثي أصيل من نمط ميتافيزيقي تام؛ وذلك بالاقتصار، بكل انضباط ممكن، على العرض الخالص، وعلى الشرح الصحيح للمذهب نفسه، بحيث لم نخرج عنه بأي حال، إلا للتنبيه، عندما تتاح الفرصة، على توافقات هذا المذهب مع أشكال تراثية أخرى. وبالفعل، فإننا لم نلزم أنفسنا أبدا بالانغلاق حصريا على شكل معين، إذ يصعب هذا الانغلاق حالما يحصل الوعي بالوحدة الجوهرية الكامنة تحت تنوع الأشكال المتفاوتة في مظاهرها الخارجية، التي هي في الحاصل، كالألبسة المختلفة لنفس الحقيقة الواحدة. وإذا كنا، بصفة عامة،أخذنا المذاهب الهندوسية كوجهة نظر مركزية، للأسباب التي شرحناها في موضع

آخر(1)، فهذا لا يمنعنا بتاتا من اللجوء أيضا، كلما اقتضى السياق، إلى أنماط من التعبير في تراثيات أخرى، بشرط أن تكون طبعا على الدوام تراثيات حقيقية، وهي التي يمكن أن نسميها نظامية قويمة أصيلة [خالية من كل ابتداع وانحراف]، بالمعنى الذي كنا عـرّفنا به هذه الكلمات في موضع آخر(2) وهذا هو الذي بالخصوص سنقوم به هنا، بكيفية أكثر تحررا من ما هي عليه في الكتاب السابق، لأننا لن نركز على عرض فرع معين من المذهب كما هو موجود في حضارة معينة، وإنما سنتوجه إلى شرح رمز هو بالتحديد من بين الرموز التي تشترك فيها تقريبا كل التراثيات؛ وهذا دليل عندنا، على أنها ترتبط مباشرة بالملة الأصلية الكبرى الأولى.

وفي هذا السياق، ينبغي علينا الإلحاح قليلا على نقطة لها أهمية خاصة لتبديد العديد من الالتباسات، المتفشية مع الأسف بكثرة مفرطة في عصرنا. ونعني بهذا: الفرق الأساسي القائم بين "التوليف" [أو "التوفيق"] (synthèse) و"التلفيق" (syncrétisme). فالـ "تلفيق" يتمثل في تجميع خارجي لعناصر يتفاوت تباينها زيادة أو نقصا، وهي بالنظر إليها بهذه الكيفية، لا يمكن أبدا أن تتوحد حقيقة، فما هو في الحاصل سوى نوع من الالتقائية، بكل ما تشتمل عليه دائما من تجزئة وانعدام للانسجام؛ فهو عمل خارجي وسطحي محض. أما "التوليف" فبالعكس، فهو يقع جوهريا في الداخل؛ أي انه يتمثل بالمعنى الحصري في النظر إلى الأشياء في وحدة نفس مبدئها، ورؤية كيفية تفرعها منه وارتباطها به، وبالتالي توحيدها، أو بالأحرى الوعي بوحدتها الحقيقية، بمقتضى رابطة داخلية تماما، ملازمة لما هو أكثر عمقا في داخل صميم طبيعتها. ولتطبيق هذا المعنى على ما يهمنا الآن، يمكن القول بوجود "تلفيق" كلما كان الاقتصار على استعارة عناصر من تراثيات مختلفة، وضمها خارجيا مع بعضها البعض، دون علم بوجود مذهب وحيد فريد في الصميم، وما هذه الأشكال إلا تعابير متنوعة عنه، تتكيف مع أوضاع فكرية خاصة، مرتبطة بظروف معينة للأزمنة وللأمكنة. وفي مثل هذه الحالة من الـ "تلفيق"، لا تحصل أي نتيجة مقبولة من هذا التجميع المصطنع؛ ولكي نأتي بتمثيل يصعب فهمه، فإننا، بدلا من الحصول على جملة منتظمة منسجمة، لا نحصل إلا على كوم من الحطام لا شكل له ولا فائدة منه، لخلوه من ما يمكن أن يعطيه وحدة مماثلة

لوحدة كائن حي أو مبنى منسجم؛ ومن سمات الـ "تلفيق" بسبب نفس سطحيته، انعدام إمكانيته تحقيق مثل تلك الوحدة وفي المقابل يوجد "توليف" عندما يكون الانطلاق من الوحدة. نفسها، وعندما لا تغيب هذه الوحدة عن النظر أبدا من خلال كثرة مظاهرها، وهذا يستلزم كوننا أدركنا، خارج ووراء الأشكال، الوعي بالحقيقة المبدئية المتلبسة بهذه الأشكال، لكي يحصل التعبير والتواصل بالمقدار الممكن. وحينئذ، يمكن توظيف هذه أو الأخرى من تلك الأشكال، كلما كان ذلك أجدى، وهذا بالضبط مثل الكيفية التي نستعمل فيها لغات مختلفة حسب الظروف لترجمة نفس الفكرة، لكي يتمكن من نخاطبهم من فهمنا؛ وهذا ما تسميه بعض التراثيات بعبارة رمزية: "موهبة التكلم بمختلف اللغات" [ويسمى في التراث الإسلامي: "منطق الطير"]. ويمكن القول إن الموافقات بين جميع الأشكال التراثية تمثل "مترادفات" حقيقية؛ وبهذا الاعتبار ننظر إليها. وكما أن شرح بعض الأمور يمكن أن يكون في لغة أسهل منه في لغة أخرى، فكذلك يمكن لواحد من تلك الأشكال أن يكون أنسب من غيره لعرض بعض الحقائق وجعلها مفهومة بكيفية أيسر. وبالتالي فمن المشروع تماما أن يُستعمل في كل حالة، الشكل الذي يبدو أليق بها وبمراد بيانه؛ فلا وجود لأي مانع للمرور من شكل إلى آخر، بشرط المعرفة الحقيقية للتكافؤ، ولا يمكن القيام بهذا إلا بالانطلاق من مبدئها المشترك، وبهذه الكيفية لا يكون أي وجود لتلفيق؛ وزيادة على هذا فإن "التلفيق" لا يمثل سوى وجهة نظر "دونية" بالمعنى الحصري، لا تتلاءم مع مفهوم "العلم المقدس"، وهو الذي ترجع إليه حصريا هذه الدراسات.

فشكل الصليب، كما سبق ذكره رمز نجده في أشكال مختلفة منذ أقدم العصور، في كل مكان تقريبا؛ وبالتالي فبعيد جدا أن يكون مختصا حصريا بالمسيحية كما قد يميل إليه اعتقاد البعض. بل ينبغي القول أن المسيحية، في مظهرها الخارجي المعروف عموما على أي حال، تبدو أنها فقدت نصيبا من النظر إلى الطابع الرمزي للصليب، لكي لا ترى فيه سوى علامة على حادثة تاريخية؛ وهاتان الوجهتان من النظر، لا تتنافيان في الحقيقة بتاتا؛ إلا أن هذه الكيفية في اعتبار الأمور أمست غريبة على الغالبية العظمى للمعاصرين لنا، بحيث أصبح لزاما علينا الوقوف عندها لحظة لتجنب كل سوء فهم. وبالفعل، كثيرا ما حصل الميل

إلى ظن أن اعتبار المعنى الرمزي ينبغي أن ينجر عنه المعنى الحرفي أو التاريخي؛ فمثل هذا الرأي لا ينتج إلا عن جهل بقانون التناسب الذي هو الأساس نفسه لكل رمزية. فبمقتضى هذا التناسب يبدو كل شيء صادرا جوهريا عن مبدإ ميتافيزيقي يستمد منه كل حقيقته، فيترجم أو يعبّر عن هذا المبدإ بكيفيته الخاصة ووفق مرتبة وجوده، بحيث تتسلسل وتتناسب كل الأشياء بالمرور من مرتبة إلى أخرى، لتساهم جميعا في الانسجام الكلي الجامع، الذي هو، في كثرة مجلى الظهور، كالانعكاس للوحدة المبدئية ذاتها. ولهذا، فإن قوانين مجال سفلي ما، يمكن دائما أن تؤخذ كرموز لحقائق من مستوى علوي، حيث توجد علتها العميقة، التي هي في نفس الوقت مبدؤها وغايتها. ويمكن بهذه المناسبة، لاسيما أننا سنجد في بحثنا هذا أمثلة لذلك، التذكير بخطإ التأويلات "الطبائعية" الحديثة للمذاهب التراثية العتيقة، وهي تأويلات تقلب بكل بساطة سلّم العلاقات بين مختلف مستويات الواقع الوجودي. وهكذا، فإن الرموز والأساطير لم يكن لها أبدا الدور الذي تزعمه نظرية متفشية بكثرة في أيامنا هذه، وهي أنها تمثل حركة النجوم؛ والحقيقة أننا نجد فيها في كثير من الأحيان صورا مستلهمة من حركة نجمية، لكن المقصود منها التعبير قياسيا على أمر آخر مختلف تماما، وذلك لأن قوانين هذه الحركة تترجم فيزيائيا عن المبادئ الميتافيزيقية المرتبطة بها. و ما ذكرناه عن الظواهر الفلكية، يمكن أن يقال أيضا، لنفس الاعتبار، على جميع أصناف الظواهر الطبيعية الأخرى؛ فهذه الأخيرة، بمقتضى صدورها عن مبادئ سامية مجردة متعالية، هي بحق رموز لها. ومن البديهي أن هذا لا يؤثر أصلا في الواقع الخاص بهذه الظواهر على ما هي عليه في المرتبة الوجودية التي تنتمي إليها، بل إن هذا الواقع نفسه لا يعتمد إلا على ارتباطها بمبادئها، إذ انفكاك الأشياء عن المبادئ لا يجعل منها سوى عدما محضا. وكذلك هو الحال بالنسبة للوقائع التاريخية، فينطبق عليها هي أيضا بالضرورة قانون التناسب المذكور آنفا، ومن هنا، تكون مترجمة وفق نمطها عن الحقائق العليا؛ ونضيف أن هذا هو الذي، في وجهة نظرنا، يعطيها كل أهميتها، المختلفة تماما بطبيعة الحال، عن وجهة النظر التي يقف عندها المؤرخون "الظاهريون"(3). ومع أن كل الوقائع التاريخية تشترك في هذا الطابع الرمزي، إلا إن له وضوحا متميزا في الوقائع الحاصلة في ما يمكن تسميته بـ"التاريخ المقدس" بالمعنى الحصري؛

وبهذه الصفة، نجده بالخصوص، وبكيفية بارزة جدا، في جميع حوادث حياة المسيح [عليه السلام، وكذلك في حوادث سير الأنبياء وكبار الأولياء، وبالأخص في سيرة خاتم المرسلين سيدنا محمد ﷺ]. وإذا فهمنا جيدا ما كنا بصدد بيانه، سنرى مباشرة أن ليس هذا سببا لانكار حقيقة تلك الحوادث واعتبارها بكل بساطة مجردة "أساطير" بل العكس، ينبغي أن تكون على ما كانت عليه، ولا يمكن أن تكون غير ذلك؛ وإلا فكيف يمكن عَزْو طابع مقدس إلى ما هو خال من كل دلالة سامية متعالية؛ وبالخصوص إذا كان [المشبه بـ:] المسيح قد مات على الصليب [قال تعالى عنه: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل﴾ [النساء 157]، فإنما ذلك، إن أمكن القول، بسبب القيمة الرمزية التي يتضمنها الصليب نفسه، والتي أقرت بها على الدوام كل التراثيات؛ وهكذا، دون إنقاص شيء أصلا من دلالته التاريخية، يمكن أن ننظر إليها متفرعة من هذه القيمة الرمزية نفسها [قول القرآن الكريم عن المسيح عليه السلام أنه: "شُبِّهَ لَهُمْ"، فيه نوع من العذر للمسيحيين الذين اعتقدوا أنه قتل، قبل إخبار القرآن أنه ماقتل ولكن رفعه الله إليه، إذ لو لم يخبرنا القرآن بذلك لما علم أحد يقينا أنه لم يقتل فعلا].

ولقانون التناسب استتباع آخر، وهو تعدد الدلالات المندرجة في كل رمز: وبالفعل، ما من شيء، إلا ويمكن اعتباره مماثلا، ليس لمبادئ ميتافيزيقية فحسب، وإنما أيضا لحقائق كل المراتب التي هي أعلى من مرتبته مع كونها لا تزال عارضة، وهذا لأن تلك الحقائق المرتبطة بها، هي أيضا بكيفية مباشرة متفاوتة الزيادة أو النقص، تقوم بالنسبة إليه بدور "علل ثانوية"؛ والمعلول يمكن دوما اعتباره رمزا لعلته، مهما كانت درجتها، لأن كل ما يشكل حقيقة المعلول ليس سوى التعبير عن أمر ملازم لطبيعة علته. وهذه الدلالات الرمزية المتعددة والمتراتبة بعضها فوق البعض، لا تتنافى بتاتا كما لا تلغي المعنى الحرفي؛ بل بالعكس، هي متناسقة في ما بينها، لأنها تعبر في الحقيقة عن تطبيقات بنفس المبدإ في مستويات مختلفة؛ وبالتالي فهي تتكامل وتتضافر متآزرة في انسجام التوليف الكلي الجامع. وهذا هو الذي

يجعل من الرمزية لغة أقل انحصار بكثير من اللغة المعتادة، فهي وحدها القابلة لتوصيل بعض الحقائق والتعبير عنها؛ وبهذا تفتح إمكانيات للتصور والاعتبار لا حدود لها حقا؛ وهذا هو الذي يجعلها تشكّل بامتياز لغة التربية الروحية العرفانية، والحامل الضروري لكل تعليم تراثي أصيل.

وكما هو شأن كل رمز، فإن للصليب دلالات متعددة؛ وليس مرادنا هنا التوسع فيها جميعا على السواء، فمن بينها ما لا نشير إليه إلا عَرَضًا. وبالفعل، فالذي سنركّز عليه بالأساس هو الدلالة الميتافيزيقية، وهو المعنى الأول والأهم منها جميعا، إذ هو المعنى المبدئي بالمعنى الحصري؛ وكل ماعاداه ليس سوى تطبيقات عارضة ثانوية بمقدار متفاوت الزيادة أو النقص؛ وإذا وقع منا النظر إلى بعض هذه التطبيقات، فسيكون ذلك دوما، في الصميم، بهدف ربطها بالمستوى الميتافيزيقي، لأن هذا الارتباط، في نظرنا، هو الذي يجعلها مقبولة وشرعية، وفق المفهوم المنسي تماما في العالم الحديث، وهو مفهوم "العلوم التراثية الأصيلة".

التعقيبات على المقدمة

(1) كتاب "شرق وغرب"، ط.2، ص 203-207.

(2) كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثالث، الباب3؛ كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيداننا"، ط.3، الباب الأول.

(3) "الحقيقة التاريخية نفسها لا تكون متينة إلا إذا كانت متفرعة عن المبدأ" (تشوانف - تسا"، الباب25).

الباب الأول

تعدد مراتب الوجود

ما من كائن، سواء الكائن الإنساني أو غيره، إلا ويمكن النظر إليه من وجهات نظر متعددة مختلفة؛ بل يمكن القول: من وجهات نظر غير محددة العدد، ومتفاوتة الأهمية، لكنها كلها على السواء مشروعة في ميادينها الخاصة بها على التتالي، بشرط أن لا تتجاوز أي واحدة منها حدودها الخاصة، ولا أن تدعي أنها وحدها المحتكرة للحقيقة، فتتنزلق إلى إنكار وجهات النظر الأخرى المشروعة. و إذا كان هذا حق لا ريب فيه، وبالتالي لا يمكن أن نرفض المكانة التي تستحقها أي واحدة من هذه الوجهات، حتى الثانوية والعرضية منها إلى أبعد الحدود؛ وما هذا إلا لأنها تستجيب إلى بعض الإمكانيات الوجودية. لكن من جانب آخر، الذي لا يقل بداهة في وجهة النظر الميتافيزيقية، وهي الوحيدة التي تهمنا هنا، أن اعتبار كائن ما في مظهره الفردي هو اعتبار غير كاف، لأن النعت بالميتافيزيقي يقصد به الكلي الجامع. فهذا النعت إذن لا ينطبق على أي مذهب يقتصر على اعتبار الكائنات الفردية فقط، مهما كانت أهميته وقيمته في نواحي أخرى؛ فمثل هذا المذهب يمكن دائما أن ينعت بـ"فيزيائي" بالمعنى الحصري، أي بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة، حيث يرجع حصريا إلى ميدان "الطبيعة"، أي إلى مجلى الظهور، بل هو أضيق منه، إذ أنه لا يتعلق إلا بالظهور المنحصر في الأشكال،أو بالأخص إحدى المظاهر المشكّلة له.

فبعيد أن يكون الكائن في نفسه وحدة تامة ومطلقة، كما يريده جُلّ الفلاسفة الغربيين، والحدثين منهم بلا استثناء على أي حال؛ وإنما يشكّل في الحقيقة وحدة نسبية وجزئية؛ فهو ليس كـُلاً مغلقا قائما بنفسه، أي "منظومة مغلقة"، على شكل "جوهر فرد" ["موناد"] كما يسميه ليبنتز [(1646-1716) فيلسوف ورياضي وفيزيائي ومؤرخ ودبلوماسي ألماني]. ومفهوم "الجوهر الفردي" بهذا المعنى، الذي يضفي عليه هؤلاء الفلاسفة أهمية كبرى، ليس له أي عمق ميتافيزيقي بالمعنى الحصري: وهو، في الصميم، ليس بشيء سوى المفهوم

المنطقي لما يسمى بـ"الذات"[الملا زم لمفهوم "الموضوع"، وهما الحدّان المشكّلان لجملة منطقية]؛ وإذا أمكن أن يكون له بهذه الصفة توظيف كبير بلا شك، فلا ينبغي أن ينقل بكيفية مشروعة خارج حدود هذه الوجهة الخاصة من النظر. فالفرد، ولو باعتبار كل الامتداد القابل له، ليس كائنا كليا جامعا، وإنما يشكّل فقط مرتبة خاصة لظهور كائن، وهي مرتبة خاضعة لشروط وجودية معينة خاصة، لها موقع معيّن في السلسلة غير المحددة لمراتب الكائن الكلي. ووجود الشكل، من بين هذه الشروط الوجودية، هو المميز للمرتبة في كونها فردية؛ وليس من الضروري طبعا أن يكون هذا الشكل شكلا فضائيا [أي منحصرا في مكان، أي في حيّز من الفضاء]، إذ لا يكون كذلك إلا في النمط الجسماني وحده، لأن المكان هو أحد الشروط المحددة له بالمعنى الحصري(1).

وهنا، ينبغي التذكير، ولو إجمالا على الأقل، بالتمييز الأساسي بين الـ"هو" والـ"أنا"، أو بين"الهوية" و"الفردية"، وهو التمييز الذي وضحناه سابقا مع كل الشروح اللازمة(2)؛ فقد قلنا بأن الـ"هو" هو المبدأ السامي المتعالي والثابت، والكائن الظاهر كالكائن الإنساني مثلا، لا يمثل منه سوى تحولا عارضا حادثا؛ وهو تحول لا يؤثر بتاتا في المبدإ، الثابت في طبيعته الذاتية الخاصة؛ فهو يطور إمكانياته في جميع أنماط التحقق، بكثرة غير محددة، هي بالنسبة للكائن الكلي مراتب مختلفة، لكل مرتبة شروطها الوجودية المحددة والمعيّنة لها؛ وواحدة فقط من بين هذه المراتب تشكّل الجزء، أو بالأحرى التعين الخاص لهذا الكائن الذي هو الـ"أنا"،أو الفردية الإنسانية. وزيادة على هذا، فإن هذا التطور في الحقيقة لا يعتبر احدا من بين تلك التطورات، إلا عند النظر إليه من جانب مجلى الظهور، الذي من ورائه يوجد بالضرورة كل شيئ في تزامن كامل في "الآن الدائم"؛ ولهذا، فإن "الديمومة الثابتة" للـ"هو" لا تتأثر بتلك التطورات [في مثل هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي في صلاته على النبي ﷺ: "سر الهوية التي هي في كل شيئ سارية، وعن كل شيئ مجردة وعارية"]. فالـ"هو" هو المبدأ الذي به "توجد" جميع مراتب الكائن، ولكل مرتبة مجالها الخاص الذي يمكن أن نطلق عليه اسم: "درجة وجودية"؛ ولا ينطبق هذا على المراتب الظاهرة فحسب، أي المراتب الفردية كالمرتبة البشرية أو "فوق البشرية"، أو بعبارة أخرى المراتب المنحصرة في شكل والأخرى

المنعتقة عنه، وإنما أيضا - رغم أن كلمة "توجد: exister" تصبح هنا غير ملائمة- المراتب الباطنة، المشتملة على جميع الإمكانيات التي بحكم طبيعتها، لا تقبل أي ظهور، مع أنها تتضمن في نفس الوقت على إمكانيات الظهور نفسها في نمط مبدئي. إلا أن هذا الـ"هو" ذاته ما هو إلا هو [أي هو القائم بذاته لا بغيره]، أي ليس له ولا يمكن أن يكون له في وحدته الكلية التي لا تقبل التجزء، وفي صميم ذاتيته، أي مبدإ خارج عنه.

قلنا إن كلمة "توجد: exister" لا يمكن تطبيقها بالمعنى الحصري على "اللاظهور" [أي "حضرة البطون"]، أي في الحاصل على "المرتبة المبدئية"؛ وبالفعل، فبالاعتبار الدقيق لاشتقاقها (من اللاتينية: ex-stare)، تدل على الكائن المستند إلى مبدإ مغاير له، أو بعبارة أخرى: الكائن الذي ليس له من ذاته علته الكافية، أي الكائن الحادث، الذي هو نفس الكائن الظاهر(3). وعندما نتكلم عن الوجود الكلي، فمقصودنا مجلى الظهور الكلي، بكل ما يشتمل عليه من مراتب أو درجات، ويمكن أن يطلق على كل درجة منها على السواء اسم "عالم"، وهي متعددة بكثرة غير محددة؛ لكن هذه اللفظة (أي كلمة "وجود") لا تتلاءم مع مرتبة الوجود الحق الصرف، الذي هو المبدأ الباطن لمجلى الظهور بكامله، ومن باب أولى: لا تتلاءم مع الذي هو من وراء حضرة الظهور نفسها.

وقبل كل شيء، يمكن أن نضع المبدأ التالي، وهو أن الوجود الكلي، باعتبار إحاطته وشموليته تبعا للتعريف الذي ذكرناه، هو واحد في صميم طبيعته، كما أن الوجود الحق الظاهر واحد في ذاته،وهو كذلك بمقتضى هذه الوحدة تحديدا، لأن الوجود الكلي ما هو إلا مجلى الظهور الكامل للوجود الحق الظاهر؛ أو، بتعبير أدق، ما هو إلا التحقيق، في نمط ظاهر، لجميع الإمكانيات التي يحيط بها الوجود الحق الظاهر والكامنة مبدئيا في وحدته. ومن جانب آخر، فإن"وحدة unicité" الوجود الكلي-إن سُمح لنا باستعمال هذه الكلمة التي ربما تبدو كأنها كلمة جديدة (4)- مثلها مثل وحدة الوجود الحق الظاهر، لا تلغي كثرة أنماط الظهور، ولا تتأثر بها، إذ أنها تشتمل عليها جميعا بحكم أنها ممكنات على السواء، هذه الإمكانية التي تستلزم تحقيق كل نمط منها وفق الشروط الخاصة به. ومن هنا ينتج أن الوجود الكلي في "وحدته" يتضمن، كما سبق ذكره، على درجات غير محددة تتناسب مع جميع أنماط

الظهور الكلي؛ وهذه الكثرة اللامحددة لدرجات الوجود الكلي، بالنسبة لكائن ما باعتبار جمعيته الشاملة، تستلزم معها كثرة لامحددة مثلها من المراتب الممكنة، ولا بد لكل مرتبة منها أن تتحقق في درجة معيّنة من الوجود الكلي.

وهذه الكثرة لمراتب الكائن، التي هي حقيقة ميتافيزيقية أساسية،كما هي حاصلة عند الاقتصار على اعتبار مراتب الظهور، حسبما ذكرناه هنا، وكما ينبغي استحضاره كلما كان المقصود مقتصرا على الوجود الكلي، هي إذن من باب أولى، حاصلة عند اعتبار مراتب الظهور مع مراتب البطون، التي مجموعها يشكّل الكائن الكلي، بالنظر إليه في المجال اللامحدود للإمكانية الكلية، ودون الاقتصار على ميدان الوجود الكلي، ولو باعتبار كامل امتداده. وبالفعل، فالذي ينبغي فهمه جيدا، هو أن الوجود الكلي لا يشتمل إلا على إمكانيات الظهور مع التقييد التالي، وهو أن هذه الإمكانيات لا تعتبر هنا إلا من كونها ظاهرة بالفعل، إذ أنها ما دامت مبدئيا كامنة في اللاظهور، فهي عندئذ في درجة حضرة الوجود الحق من كونه مبدأ للظهور. وبالتالي، فإن الوجود الظاهر الكلي بعيد أن يكون هو الإمكانية الكلية باعتبار إحاطتها الجامعة الشاملة، خارج ووراء كل التحديدات، بما فيها هذا التحديد الأول المشكّل للتعين السابق على جميع التعينات، ونعني به إثبات الوجود الحق الظاهر الصرف(5).

وعندما يكون المقصود مراتب الكائن الباطنة، ينبغي أيضا التمييز بين درجة الوجود الظاهر وبين ما وراءه؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، من البديهي أن كلمة"كائن" نفسها لا يمكن تطبيقها بكل دقة بمعناها الحرفي الحصري؛ لكننا بسبب تشكيلة اللغة نفسها، نحن مجبرون على الاحتفاظ بها لعدم وجود كلمة أخرى أحسن ملاءمة، إلا أننا لا نضفي عليها عندئذ سوى مجرد قيمة قياسية ورمزية، وإلا يستحيل علينا الحديث بأي كيفية عن ما هو مقصود. وهكذا يمكننا مواصلة الكلام عن الكائن الكلي من كونه في نفس الوقت ظاهرا في بعض مراتبه وباطنا غير ظاهر في مراتب أخرى، دون أن يستلزم بتاتا، بالنسبة لهذه الأخيرة، لزوم وقوفنا عند اعتبار ما يناسب الدرجة الخاصة بالوجود الظاهر(6).

إن مراتب الوجود بالأساس غير فردية، ولا يمكن بأي كيفية أن "تتفرد"، فهي كـ"الهو" المبدئي الذي لا يمكننا الانفصال عنه. أما مراتب الظهور، فبعضها فردي، بينما البعض الآخر غير فردي، وهو - حسبما نبهنا عليه سابقا- فارق مناسب للتمييز بين الظهور المنحصر في شكل والظهور المنعتق عنه. وإذا اعتبرنا حالة الإنسان بالخصوص، فإن فرديته الراهنة، المشكّلة للمرتبة الإنسانية بالمعنى الحصري، ليست سوى مرتبة ظهور من بين مراتب أخرى غير محددة، كلها ممكنة على السواء، وبالتالي فهي موجودة ولو تقديرا على أي حال، إن لم تكن محققة فعليا عند الكائن المعتبر في مظهر نسبي وجزئي، في هذه المرتبة الإنسانية الفردية.

التعقيبات على الباب الأول

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب 2 والباب10 .

(2) المرجع نفسه، الباب 2.

(3) وينتج عن هذا، بكل دقة في الإفصاح، أن العبارة الشائعة: "وجود الله"، لا معنى لها، سواء كان المراد من كلمة "الله" الوجود الحق الظاهر كما هو مقصود في غالب الأحيان، أو من باب أولى، المبدأ الأعلى الذي هو من وراء حضرة الظهور[أي أن كلمة "وجود الله" توحي بوجود سابق منطقيا، لا في الزمان، على الألوهية؛ أو توحي بحقيقتين اثنتين هما الوجود والألوهية، وهذه أوهام يأباها العقل السليم. فالله تعالى هو الوجود الحق القائم بذاته ولا قيام لغيره إلا به، وما الغير إلا مظاهر التجلي المقيدة].

(4) هذه اللفظة هي التي تتيح لنا أدق تعبير عن العبارة العربية: "وحدة الوجود".- وعن التمييز الذي تجدر إقامته بين "وحدة" الوجود الكلي، و"وحدانية" الوجود الحق الظاهر، و"لاثنائية " المبدإ الأعلى، ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب6.

(5) مما تجدر ملاحظته، أن الفلاسفة، لكي ينشؤوا منظومات تصوراتهم، يزعمون دوما، بوعي أو دون وعي، إثبات حد للإمكانية الكلية، وهو تناقض في حد ذاته، لكنه مفروض بحكم التشكيل نفسه لمنظومة معيّنة؛ وقد يكون من الطريف كتابة تاريخ للنظريات الفلسفية الحديثة المختلفة، التي لها هذا الطابع المنظوماتي في أعلى درجاته، بافتراضها إقامة حدود للإمكانية الكلية.

(6) حول الدرجة المناسبة للوجود الظاهر، والمرتبة اللامشروطة التي هي من ورائه، ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب14 والباب15، ط.3.

الباب الثاني

الإنسـان الكـامـل

إن التحقيق الفعلي لمراتب الوجود المتعددة يرجع إلى المفهوم الذي تطلق عليه مذاهب تراثية مختلفة، وبالأخص التصوف الإسلامي، اسم «الإنسان الكامل»(1)؛ وكما قلنا في موضع آخر، فإن هذا المفهوم يقيم تناسبا بين ما يشكّل مجلى الظهور الكلي وبين هيئتها الفردية الإنسانية، أو، لكي نستعمل اللغة الهرمسية الغربية، التناسب بين «العالم الكبير» و«العالم الصغير»(2) [حول هذا التناسب تنظر النصوص حول مراتب الوجود الكوني والإنساني في القسم الثالث من تعريبنا لكتاب "مراتب الوجود المتعددة" لمؤلف هذا الكتاب]. ويمكن اعتبار هذا المفهوم في درجات مختلفة وبتوسعات متنوعة، مع بقاء التناسب صحيحا في جميع الحالات(3): ويمكن أن يقتصر هذا على البشرية نفسها، إما باعتبار طبيعتها الخاصة، وإما باعتبار نظامها الاجتماعي؛ ومن بين تطبيقات هذا التناسب عليه، يعتمد بالأساس نظام الطبقات الاجتماعية(4). وفي درجة أخرى أوسع، نفس المفهوم يمكن أن يشمل الميدان الوجودي المناسب لجملة مرتبة كائن معين، مهما كانت هذه المرتبة(5)؛ لكن هذه الدلالة لا تزال بالمعنى الحصري دلالة «كونية»، لاسيما إذا كان المقصود المرتبة الإنسانية، ولو باعتبار الاكتمال التام لجميع هيئاتها، أو أي مرتبة فردية أخرى. والذي ينبغي علينا هنا اعتباره بالأساس، هو نقلة ميتافيزيقية لمفهوم الإنسان الفردي ينبغي القيام بها إلى الميدان الخارج عن الفردية "وفوق الفردية". و بهذا المعنى، وبالرجوع إلى ما ذكّرنا به قبل قليل، فإن مفهوم «الإنسان الكامل» ينطبق في البداية، وبالدلالة الأكثر شيوعا، على جملة مراتب الظهور. لكن باعتبار مفهوم أوسع إحاطة، وذلك بإعطاء هذه الكلمة غاية دلالتها، عند اشتمالها أيضا على المراتب الباطنة، أي على التحقق التام والكامل للكائن الكلي، بالمعنى السامي الذي نبهنا عليه سابقا، مع التحرز دائما من أن كلمة «كائن» لا يمكن حينئذ اعتبارها إلا بدلالة قياسية خالصة.

ومما هو أساسي هنا، ملاحظة أن أي نقلة ميتافيزيقية، كالتي كنا بصدد الحديث عنهـا، ينبغي أن ينظر إليها كتعبير عن تمثيل قياسي بالمعنى الحصري لهذه الكلمة. و لتدقيق الفهـم في هذه النقطة، نذكّر بأن كل تمثيل قياسي حقيقي ينبغي تطبيقه في الاتجاه المعاكس: وهو ما يمثلـه الرمز المشهور لـ«خاتم سليمان»، المشكّل من مثلثين متقابلين [بحيث تظهر من تداخلهما نجمـة سداسية](6). وكمثال لهذا، فكما أنّ الصورة في المرآة تظهـر معكوسـة بالنـسبة للمقابـل لهـا، فـإن الأول أو الأكـبر في المـستوى المبـدئي، يكـون، في الظـاهر علـى أي حـال، هـو الأخـير والأصغر في مستوى مجلى الظهور(7). ولكي نأخذ أمثلة مقارنات من الميدان الرياضي مثلمـا قمنا به في هذا السياق بهدف تيسير الفهم، نقول: إنّ النقطة الهندسية معدومة كمّـًا ولا تحتـل أي حيّز من الفضاء، مع أنها هي المبدأ الذي ينشأ منه الفضاء بكامله، فليس هو سـوى تطـور أو انبساط إمكانياتها الخاصة (وسيتم لاحقا شرح هذا المعنى بالتحديـد بكيفيـة أتم). وكـذلك فإن الوحدة الحسابية هي أصغر الأعداد باعتبارهـا واقعـة في الكثـرة العدديـة، بيْـد أنهـا هـي الأكبر مبدئيا، إذ أنهـا تـشتمل عليهـا جميعـا تقـديريا، وتنـشأ كـل سلـسلتها بمجـرد تكرارهـا اللامحدود.

يوجد إذن تمثيل قياسي،لا تشابه بين الإنسان الفردي وهو كائن نسبي غير تـام، وهـو المعتبر هنا كنموذج لنوع من أنماط الوجود، بل نموذجا لكـل وجـود مـشروط، وبـين الكـائن الكلي اللامشروط والمتعالي بالنسبة لجميع أنمـاط الوجـود الخاصـة والمعيّــنة، بـل بالنـسبة للوجود الكلي الخالص؛ وهذا الكائن الكلـي هـو الـذي نطلـق عليـه رمزيـا اسـم «الإنـسان الكامل». وبسبب هذا التمثيل القياسي، ولكي نطبـّـق هنا، دائما على سبيل المثال، مـا كنـا بصدد التنبيه عليه، يمكن القول إنـه إذا كـان «الإنـسان الكامـل» هـو مبـدأ كـل ظهـور، فـإن الإنسان الفردي ينبغي أن يكون بكيفية مـا، في مرتبتـه: المحـصّـلة والغايـة؛ ولهـذا فـإن جميـع التراثيـات متفقـة بالفعـل علـى اعتبـاره التوليـف الجـامع لكـل العناصـر ولجميـع ممالـك الطبيعة(8)، وهكذا ينبغي أن يكون الأمر لكي يكون التمثيل القياسي صحيحا، وهو بالفعـل كذلك؛ لكن لتبريره تبريرا تاما، وتبرير تسميته بـ«الإنـسان الكامـل» نفـسها، يلزمنـا عـرض اعتبارات حول الوظيفة الكونية المخصوصة بالكائن الإنساني، ولو توسعنا في بيان ما تـشتمل

عليه، لابتعدنا عن الموضوع الذي نريد معالجته تخصيصا، وربما سنجد لها موضعا أحسن ملاءمة في فرصة أخرى. إذن، نكتفي، في الوقت الحاضر، بالقول إن الكائن الإنساني في ميدان وجوده الفردي له دور يمكن حقا أن ينعت بـ«المركزي» بالنسبة لجميع الكائنات الأخرى الواقعة مثله في هذا الميدان؛ وهذا الدور يجعل من الإنسان التعبير الأتم عن المرتبة الفردية المعتبرة، بحيث تندرج فيه، إن صح القول، جميع إمكانياتها، بكيفية خاصة على أي حال، وبشرط عدم الاقتصار على هيئة من هيئاته بامتداداتها اللامحددة القابلة لها(9). وهنا تكمن الأسباب الأكثر عمقا، من بين جميع التي يمكن أن يعتمد عليها التمثيل القياسي الذي نعتبره؛ وهذه المكانة المخصوصة هي التي تسمح بكيفية مشروعة نقل مفهوم الإنسان، بدلا من مفهوم أي كائن آخر ظاهر في نفس المرتبة، لتحويله إلى المفهوم التراثي لـ«الإنسان الكامل»(10).

ونضيف أيضا إحدى أهم الملاحظات، وهي أنّ «الإنسان الكامل» لا يوجد إلا تقديرا، وسلبا إلى حد ما، أي يوجد كنموذج مثالي ما دام التحقق الفعلي للكائن الكلي لم يمنحه الوجود الحاضر الموجب؛ ويصح هذا على كل كائن مهما كان، باعتباره منجزا مثل هذا التحقق أو ينبغي عليه إنجازه(11). ولكي نزيح كل سوء فهم، نقول أن مثل هذه الكيفية في الكلام، التي تُظهِر في نسق متتابع ما هو جوهريا متزامن في نفسه، لا تكون مقبولة إلا عند الوقوف في وجهة نظر خاصة لمرتبة من مراتب ظهور الكائن،بحيث تؤخذ هذه المرتبة كنقطة انطلاق للتحقق. ومن جانب آخر، فمن البديهي أنّ عبارات مثل عبارة «وجود سالب» و«وجود موجب» لا ينبغي أخذها حرفيا، حيث المفهوم نفسه لكلمة «وجود» لا ينطبق بالمعنى الحصري إلا بمقدار محدود وإلى حدّ معين. لكن القصور الملازم للغة، بحكم ارتباطها بأوضاع المرتبة الإنسانية، بل بالأخص بهيئتها الجسمانية الأرضية، يتطلب في كثير من الأحيان، مع بعض الاحتياطات، استعمال «صور لفظية» من هذا النوع، اذ بدونها يصبح من المستحيل توصيل الفهم، لاسيما في اللغات غير الملائمة للتعبير عن الحقائق الميتافيزيقية مثل ما هي عليه اللغات الغربية.

(1) كلمة «الإنسان الكامل» بالعربية تكافئ كلمة آدم قدمون" في القبالة" العبرية [أي المذهب العرفاني في الملة الإسرائيلية]؛ وهو كذلك «المليك» (وانك" بالصينية) في تراث الشرق الأقصى (تاو- تي- كينك، 25)-وفي التصوف الإسلامي يوجد عدد كبير من الكتب لمؤلفين مختلفين حول "الإنسان الكامل"؛ ونكتفي هنا بذكر اثنين لهما اهمية متميزة في وجهة نظرنا، وهما لمحيي الدين بن عربي (560-638هـ) ولعبد الكريم الجيلي (ت:832هـ) [تنظر نصوص كثيرة لا مثيل لأهميتها حول الإنسان الكامل في كتابنا: "الكمالات المحمدية والإنسان الكامل في رؤية ابن العربي". فمثلا في الباب 78 من الفتوحات، وهو في معرفة الخلوة يقول:

[وأصل الخلوة في العالم الخلاء الذي ملأه العالم. فأول شيء ملأه: "الهباء"، وهو جوهر مظلم ملأ الخلاء بذاته. ثم تجلي له الحق باسمه "النور"، فانصبغ به ذلك الجوهر، وزال عنه حكم الظلمة، وهو العدم، فاتصف بالوجود، فظهر لنفسه بذلك النور المنصبغ به؛ وكان ظهوره به على صورة الانسان، وبهذا يسمّيه أهل الله: "الانسان الكبير"، ويسمّى مختصره: "الانسان الصغير"، لأنه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها، فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه. والعالم على صورة الحق، فالانسان على صورة الحق، وهو قوله: "إن الله خلق آدم على صورته". ولما كان الأمر على ما قررناه، لذلك قال تعالى: "لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون"، لكن يعلم القليل من الناس. فالإنسان عالمٌ صغيرٌ، والعالم إنسانٌ كبيرٌ. ثم انفتحت في العالم صور الأشكال: من الأفلاك، والعناصر، والمُوَلّدات(أي المعادن والنبات والحيوان والجن والإنس). فكان الانسان آخر مُوَلَّدٍ في العالم؛ أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله، وجعله خليفة فيه، فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم. فذلك الجوهر الهبائي المنصبغ بالنور هو: "البسيط"، وظهور صور العالم فيه هو:

الوسيط"، و"الانسان الكامل" هو: "الوجيز"؛ قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت 53]، ليعلموا انّ الإنسان "عالم وجيز" من العالم، يحوي على الآيات التي في العالم].

(2) في موضع آخر برّرنا استعمالنا لهاتين الكلمتين، وكذلك لألفاظ أخرى، ولسنا في حاجة إلى مزيد من الاهتمام بالإفراط الذي قد وقع في استعمالها أحيانا ("الإنسان ومصيره حسب "الفيدنتا" الباب 2 و4).- ولهذين اللفظتين في اللغة اليونانية والعربية نفس المعنى.

(3) يمكن إبداء ملاحظة مماثلة في ما يتعلق بنظرية الدورات الزمنية، التي ما هي في الصميم سوى تعبير آخر عن المراتب الوجودية: فكل دورة ثانوية، تعيد بكيفية ما وبمقدار أصغر، الأطوار المناسبة لأطوار دورة أكبر تتضمن تلك الدورات الثانوية.

(4) ينظر "بوروشا- سوكتا" في "ريك فيدا"، 10، 90.

(5) حول هذا الموضوع، وحول ما يسمّى في التراث الهندوسي بـ"فايشوانارا" ينظر "الإنسان ومصيره حسب "الفيدنتا"، الباب 12].

(6) المرجع نفسه، الباب 1 و3.

(7) لقد وضّحنا كيف أنّ هذا المعنى معبّرٌ عنه بوضوح تام في نصوص من "الأوبانيشاد" وأخرى من الإنجيل.

(8) في هذا الصدد، نشير بالخصوص إلى التراث الإسلامي المتعلق بخلق الملائكة وخلق الإنسان.- الدلالة الحقيقية لهاته التراثيات لا تشترك في أي شيء إطلاقا مع أي تصور «تحولي» ["التحولية" نظرية تزعم عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تحول مستمر]، بل اي تصور «تطوري» ["التطورية" نظرية النشوء والارتقاء] بالمعنى الأعم لهذه الكلمة: ولا مع أي من التخيلات الخادعة الحديثة المستلهمة مباشرة بكيفية متفاوتة الزيادة والنقص من مثل هذه التصورات المضادّة للتراث الروحي.

(9) التحقق الكامل بالفردية الإنسانية يتناسب مع «المرتبة الفطرية الأصلية الأولى»، التي تكلمنا عنها سابقا مرارا، وهي التي تسمى في التراث اليهودي المسيحي بـ«المقام الجِناني العدني- نسبة إلى جنة عدن-» état édénique.

(10) لتجنب كل لبس نذكّر بأننا دائما نعتبر كلمة «تحول transformation» بمعناها الاشتقاقي المضبوط، الذي هو «المرور إلى ما وراء الشكل»، أي إلى ما وراء كل ما ينتمي إلى ميدان أنماط الوجود الفردية.

(11) باعتبار أحد المعاني، وفي مصطلحات التراث اليهودي- المسيحي تتناسب هاتان الحالتان السالبة والموجبة «للإنسان الكامل»، على التتالي، مع الوضع السابق على «الهبوط من الجنة» والوضع التابع للخلاص والاجتباء؛ فهما إذن في هذه الوجهة من النظر، الآدَمَان اللذان تكلم عنهما القديس بولس (الرسالة الأولى إلى الكورنثيين، 15)، وفي نفس الوقت، هذا يبيّن علاقة «الإنسان الكامل» بـ"اللوغوس" [أي العقل الأول عند الحكماء، أو القلم الأعلى عند الصوفية، أو كلمة الله الأولى] (ينظر "السلطة الروحية والحكم الزمني" ط.2، الباب8، ص 98).

الباب الثالث

الرمزية الميتافيزيقية لشكل الصليب

جل المذاهب التراثية تشير إلى التحقق بمقام «الإنسان الكامل» بنفس الرمز في كل مكان، وهذا، كما ذكرناه في البداية، لأنه من بين الرموز المرتبطة مباشرة بالملة الأصلية الأولى: إنها علامة الصليب، التي تمثل بجلاء تام كيفية حصول ذلك التحقق بالتواصل الكامل بين مجموع مراتب الكائن، متناسقة ومترابطة في انسجام تام، وتكامل شامل في اتجاهي: «الانبساط الشاسع ampleur » و المعراج الرافعexaltation »(1).

وبالفعل فإن هذا التكامل الشامل المزدوج، يمكن أن ينظر إليه حاصلا أفقيا، أي في مستوى أو درجة وجودية معيّنة، هذا من جانب، وحاصلا من جانب آخر في التراتب الهرمي المرتب لجميع الدرجات. وبهذا يكون الاتجاه الأفقي ممثلا لـ«الانبساط الشاسع» أو الامتداد الكامل للفردية باعتبارها قاعدة التحقق، وهو امتداد يتمثل في تطور "لا محدد" لجملة إمكانيات خاضعة لبعض الشروط الخاصة للظهور؛ وفي حالة الكائن الإنساني، لا يقتصر هذا التمدد طبعا على الجانب الجسماني للفردية، وإنما يشمل جميع هيئاتها، إذ المرتبة الجسمانية ليست سوى واحدة من تلك الهيئات بالمعنى الحصري. أمّا الاتجاه العمودي فيشمل التراتب المتسلسل بالتراكب اللامحدد أيضا- بل من باب أولى- للمراتب المتعددة؛ وكل واحدة منها، باعتبار شموليتها كذلك، هي إحدى هذه الجمل من الامكانيات، كل جملة ترجع إلى «عالم» أو درجة، ومجموعها مندرج في الحصيلة الجامعة لـ«الإنسان الكامل»(2). إذن، فالانبساط الأفقي، في هذا التمثيل، يناسب لامحدودية الهيئات الممكنة لنفس الكائن باعتبار اكتماله الشامل؛ أما التراتب العمودي، فيتناسب مع السلسلة اللامحددة لمراتب الكائن الكلي.

ومن البديهي أن المرتبة التي يمثل تطورها الخط الأفقي يمكن أن تكون أي مرتبة وجودية؛ والحقيقة إنها هي المرتبة التي يكون فيها في الوقت الحاضر، من حيث ظهوره،

الكائن المحقق لمقام «الإنسان الكامل»، وهي بالنسبة إليه نقطة الانطلاق ودعامة أو قاعدة لهذا التحقق. فما من مرتبة مهما كانت، إلا ويمكن أن توفر لكائن مثل هذه القاعدة، كما سنراه بكيفية أوضح في ما بعد؛ وإذا اعتبرنا في هذا الصدد المرتبة الإنسانية بالخصوص، فلأنها هي مرتبتنا التي تتعلق بنا مباشرة؛ ولهذا فإن الحالة التي نركز عليها اهتمامنا هي حالة الكائنات التي تنطلق من هذه المرتبة لإنجاز التحقق المقصود؛ لكن ينبغي أن يُعلم أنها من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة، لا تشكّل بأي كيفية حالة تتمتع بامتياز خاص.

ومن الآن ينبغي أن نفهم أن تحقيق الجمعية الفعلية للكائن، لأنها غير خاضعة لأي شرط، هي نفس ما يُسمّى في المذهب الهندوسي بـ«الانعتاق» (موكشا)، أو ما يسمّى في التصوف الإسلامي بـ«التحقق بالوحدة العليا»(3). ومن معطياته أن «الإنسان الكامل»، من حيث تمثيله بمجموع الاسمين (آدم وحوا) له نفس عدد اسم "الله" [أي الاسم الأعظم المفرد الجامع]، وهذا التطابق يعبّر حقا عن «التحقق بالوحدة العليا»(4). وفي هذا السياق لابد من إبداء ملاحظة هامة: لأنّ بالإمكان الاعتراض على تسمية آدم وحوا -رغم أنها قابلة بالتأكيد لنقلة مقبولة- لا تنطبق، بمعناها الحصري، إلا على الإنسان الأول؛ والجواب هو أنّ «التحقق بالوحدة العليا» (أو وحدة الوجود) لا تتحقق فعليا إلا بجمعية المراتب المتعددة، ويمكن القول أنها قد تحققت تقديريا في المرحلة «الجِنانية»، أي عند اكتمال المرتبة الانسانية التي رجعت إلى المركز الأصلي، وهو نقطة الاتصال المباشر مع المراتب الأخرى، كما سنراه لاحقا(5).

و بالإضافة إلى ما سبق، يمكن أيضا القول أن تكامل المرتبة الإنسانية، أو أي مرتبة أخرى، يمثل في مستواه وفي درجته، جمعية الكائن نفسها؛ وهو ما يظهر بوضوح تام في الرمزية الهندسية التي سنعرضها. وإنما كان الأمر على هذا المنوال، لأن بالإمكان أن نجد في أي شيء، ولاسيما في الانسان الفردي، بل بالأخص في الانسان الجسماني، التناسب مع «الإنسان الكامل» أو كالمثال له، حيث أن كل جزء من الكون؛ ودوما في كل موضع، سواء كان أحد العوالم أو كائنا خاصا، يماثل قياسيا" الكل"؛ ولهذا، بالتأكيد صدق الفيلسوف الذي مثل "ليبنتز" يقر بأن كل «جوهر فرد» (مع التحفظات التي أبديناها سابقا على هذه العبارة) ينبغي أن يتضمن في ذاته تمثيلا كاملا للكون، وهذا تطبيق صحيح للتماثل بين «الكون

الكبير» و«الكون الصغير»(6)؛ لكنه، باقتصاره على اعتبار «الجوهر الفردي» فحسب، وإرادته جعل الكائن نفسه كائنا تاما بل مغلقا، دون أي اتصال حقيقي مع أي أمر يتجاوزه، حرم نفسه بهذا الاعتبار من المرور من اتجاه «الانبساط الأفقي» إلى اتجاه «الارتفاع العارج العمودي»، وبهذا جرّد نظريته من كل عمق ميتافيزيقي حقيقي(7). ولا نقصد هنا بتاتا الدخول في دراسة المفاهيم الفلسفية، مهما كانت، ولا في أي شيء آخر يعود كذلك إلى الميدان «الظاهري العام»؛ وما ذكرنا الملاحظة الأخيرة إلا لكونها عرضت لنا تلقائيا، كتطبيق شبه مباشر لما ذكرناه عن الاتجاهين اللذين يتم وفقهما الاكتمال الكلي للكائن.

ولكي نعود إلى رمزية الصليب، ينبغي أيضا ملاحظة أن بالإضافة إلى دلالته الميتافيزيقية والمبدئية التي تكلمنا عنها حصريا إلى الآن، توجد له دلالات أخرى متنوعة ثانوية وعَرَضِية متفاوتة الأهمية؛ ويجب أن يكون الأمر على هذا المنوال، تبعا لما قلناه بصفة عامة، عن تعدد الدلالات التي يتضمنها كل رمز. وقبل التوسع في التمثيل الهندسي للكائن ومراتبه المتعددة، كما هي متضمنة توليفيا في علامة الصليب، وقبل الدخول في تفصيل هذه الرمزية المعقدة إذا أردنا الوصول إلى أقصى مداها الممكن، سنتكلم ولو قليلا عن هذه الدلالات الأخرى، لأن الاعتبارات المتعلقة بها، حتى إن لم تكن داخلة ضمن الموضوع الخاص بهذا العرض، فإنها مع ذلك مرتبطة بها بكيفية ما، بل أحيانا بكيفية أكثر متانة مما قد يُظن،وذلك دائما بسبب قانون التناسب الذي نبهنا عليه منذ البداية كالأساس لكل رمزية.

(1) هذه الألفاظ مستعارة من لغة التصوف الاسلامي المتميزة بالدقة في هذا الموضوع[حول هذا الموضوع ينظر البحث الهام جدا للشيخ ميشال فالسان: "المصادر الإسلامية لكتاب: رمزية الصليب"].-وفي العالم الغربي، نفس الدلالة نجدها بالضبط في تنظيم «وردة الصليب»، وذلك قبل وقوع انعدام الفهم الحديث الذي أتى في شأنها بشتى التأويلات الغريبة أو التافهة؛ وسنعود لاحقا إلى دلالة الوردة. [من أهم نصوص الشيخ الأكبر محيي الدين محمد ابن العربي المناسبة لموضوع هذا الكتاب، الفقرة التالية من الباب 559 من كتابه "الفتوحات المكية"، وهي الفقرة المناسبة للباب 20 الذي عنوانه: "في العلم العيسوي، ومن أين جاء؟ وإلى أين ينتهي؟ وكيفيته، وهل تعلق بطول العالم؟ أو بعرضه؟ أو بهما؟". وقد بدأها بذكر النافلة والفرض، والطول والعرض؛ فالفرض والطول يناسبان خط المعراج العمودي، أو الكلمة الإلهية، أو اللاهوت، أو الحقيقة الأحمدية، أو عالم الغيب والأرواح؛ بينما النافلة والعرض، يناسبان خط الإسراء الأفقي، أو صدى الكلمة الإلهية في المظاهر الخلقية، أو الناسوت، أو البشرية المحمدية، أو عالم الشهادة والأجسام؛ أما نقطة التقاطع بين الخطين فهي رمز لقلب الإنسان الكامل الجامع لكل المراتب انبساطا وعروجا، كما سبق ذكره؛ وهي بالنسبة للسالك نقطة انطلاق فتحه، أي ولادته الروحية في عالم الملكوت. ونص الفقرة هو التالي:

«سرّ النافلة والفرض، في تعلق العلم بالطول والعُرض، من الباب 20: من كان علته عيسى، فلا يُوسَى، فإنه الخالق المُحيي، والمخلوق الذي يُحيي. عُرض العالم في طبيعته، وطوله في روحه وشريعته. وهذا النور، من "الصهيور والدهيور" [عنوان كتاب] المنسوب إلى الحسين بن منصور [الحلاج]. لم أر متحدًا رَتَق وفتق، وبربه نطق؛ وأقسم بالشفق، والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق، وركب طبقاً عن طبق: مِثله. فإنه نور في غسق؛ منزلة الحق لديه: منزلة موسى من التابوت؛ ولذلك كان يقول

باللاهوت والناسوت؛ وأين هو ممن يقول [أي العارف المحمدي]: العين واحدة، ويحيل الصفة الزائدة؟ وأين فاران [أي مكة المكرمة] من الطور؟ وأين النار [الموسوية] من النور[المحمدي]؟ العُرض محدود، والطول ممدود؛ والفرض والنفل: شاهد ومشهود»].

(2) [أورد المؤلف هنا جملة من كتاب"التحفة المرسلة إلى النبي" - صلى الله عليه وسلم- للشيخ محمد بن فضل الله الهندي المتوفى سنة 1029هـ. وذكر فيها المراتب الكلية السبعة للوجود، وهي غيب الأحدية، والوحدة أو الحقيقة المحمدية، والواحدية أو الحقيقة الإنسانية، وعالم الأرواح، وعالم المثال أو الخيال، وعالم الأجسام، والإنسان الجامع المطلق. ثم قال الجملة التي أوردها المؤلف، وهي التي تحتها سطر:
«والمرتبة الأخيرة منها، أعني الإنسان، إذا عرج، ظهرت فيه جميع المراتب [الستة الكلية المذكورة] مع انبساطها[عنده في جزئياتها] فيقال له[أي لذلك الإنسان الموصوف بما ذكر]: "الإنسان الكامل"؛ والروح والانبساط على الوجه الأكمل كان في نبينا [ﷺ، ولهذا كان خاتم النبيين].
(التحفة المرسلة إلى النبي للشيخ محمد بن فضل الله الهندي) [ولهذه الرسالة شرحان ممتازان، الأول للشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني المتوفي سنة 1101هـ. وعنوانها: "إتحاف الزكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي"؛ والثاني للشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة1143هـ. وعنوانها: "نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة"].
- وهذا المعنى يتيح فهم هذه الكلمة التي قالها، قبل نحو عشرين سنة [أي حوالي سنة 1910 أو 1911 وهي سنة اعتناق المؤلف الشيخ عبد الواحد للاسلام] أحد الشخصيات التي لها في الاسلام مقام عال جدا، حتى بمجرد الاعتبار الظاهري [فضلا عن مقامه كشيخ للطريقة الشاذلية، ويعني به الشيخ عبد الرحمن عليش الذي أهدى إليه المؤلف هذا الكتاب-تنظر المقدمة -] الذي قال: «إذا كان للمسيحيين علامة الصليب، فإن للمسلمين حقيقته». ونضيف ان في الميدان الباطني، العلاقة بين

«الإنسان الكامل» بالكلمة الإلهية من جانب، وبالرسول [سيدنا محمد ﷺ] من جانب آخر، لا تُبقي، في صميم العقيدة، أي اختلاف حقيقي بين المسيحية والاسلام، عندما يحصل الفهم الصحيح لكليهما [ومدار هذا الفهم هو التوحيد الذي جاء به كل الأنبياء من آدم إلى خاتمهم سيدنا محمد -عليهم السلام-]. -ويبدو أن مفهوم "فوهو- مانا"، عند الفرس القدامى، يتناسب أيضا مع مفهوم «الإنسان الكامل»

(3) حول هذا الموضوع تنظر الأبواب الأخيرة من "الإنسان ومصيره حسب "الفيدنتا".

(4) هذا العدد 66 هو حاصل جمع أعداد الحروف المشكلة للاسمين آدم وحوا" [بحساب الجمل الكبير: آدم وحوا = (1+4+40) +6 +(8+6+1) = 66 = الله = 1 +30 +30 +5]. وتبعا لسِفْر التكوين العبري: «خلق الإنسان ذكرا وانثى»، أي في هيئة مخنثة، وفيه أيضا أنّ الله خلق «الإنسان على صورته» [وفي الحديث الشريف «خلق الله آدم على صورته» وفي رواية «على صورة الرحمن»]. وفي الملة الإسلامية أمر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام (القرآن، آل عمران: 34، الإسراء 61، الكهف 50): والهيئة الأصلية الجامعة بين الذكورة والأنوثة هي الهيئة الإنسانية التامة، التي تتوازن فيها العناصر المتكاملة بكيفية كاملة، بدلا من التضاد؛ وسنعود لاحقا إلى هذه النقطة. ونكتفي هنا بإضافة أن في التراث الهندوسي يوجد تعبير عن هذه الهيئة منطوٍ رمزيا في كلمة "هامسا"، حيث يقام تناسب بين القطبين المتكاملين للكائن وبين طوري التنفس الممثلين لطوري الظهور الكلي.

(5) الطوران المذكوران هنا عن تحقيق «وحدة الوجود» يتناسبان مع التمييز الذي وضحناه في موضع آخر بين ما يمكن أن نسميه «الخلود الفعلي» و«الخلود التقديري» (ينظر "الإنسان ومصيره حسب "الفيدنتا"، الباب 18، ط3).

(6) كانت لنا من قبل فرصة التنبيه على أنّ "ليبنتز"، خلافا في هذا عن الفلاسفة المحدثين الآخرين، كانت لديه بعض المعطيات التراثية، لكنها بسيطة وغير تامة، وبالنظر لكيفية استعماله لها، يبدو أنه لم يفهمها دائما فهما كاملا.

(7) ثمة عيب رئيسي آخرلمفهوم "ليبنتز"، ربما يكون مرتبطا بكيفية متفاوتة المتانة زيادة أو نقصا بالمفهوم المذكور، وهو إيلاجه وجهة النظر الأخلاقية في اعتبارات من مستوى كلي لا دخل لها فيها، وذلك باعتبار ما سماه بـ«مبدأ الأفضل» الذي زعم أنه «العلة الكافية لكل وجود. وفي هذا السياق، نضيف أيضا، أن التمييز بين الممكن والواقع، كما أراد "ليبنتز" وضعه، لا يمكن أن يكون له أي قيمة ميتافيزيقية، لأنّ كل ما هو ممكن هو بمقتضى نفس إمكانه واقع وفق نمطه الخاص.

الباب الرابع

اتجاهات الفضاء

بعض الكتاب الغربيين، من ذوي المزاعم التربوية العرفانية المتفاوتة زيادة أو نقصا، أرادوا أن يعطوا للصليب دلالة فلكية حصريا، فقالوا إنه "رمز للهيئة الصليبية التي تشكّلها دائرة البروج مع خط الاستواء"، وأيضا "صورة للاعتدالين عندما تمر الشمس في مجراها السنوي على هذين النقطتين" [أي اعتدال الليل والنهار في 21 مارس من الربيع، وفي 23 سبتمبر من الخريف](1). والحق يقال، إنه، إن صحّت هذه الرمزية، فإنما ذلك كما نبهنا عليه سابقا، لأن الظواهر الفلكية نفسها يمكن، في وجهة نظر أكثر سموا، أن تُعتَبر كرموز، وبهذه الصفة يمكن أن نجد فيها، كما هو الحال في أي موضع آخر، هذا التمثيل "للإنسان الكامل" الذي أشرنا إليه في الباب السابق. إلا إنه، إذا كانت هذه الظواهر رموزا، فمن البديهي أنها ليست هي الشيء المرموز، واعتبارها أنها هي الشيء المرموز نفسه يشكّل تنكيسا للعلاقات الطبيعية بين مختلف مستويات الواقع الوجودي(2). فعندما نجد شكل الصليب في الظواهر الفلكية أو غيرها، فلا فرق أصلا في قيمته الرمزية بينه وبين الشكل الذي نرسمه نحن أنفسنا(3). وهذا يبرهن ببساطة على أن الرمزية الحقيقية، بعيدة على أن تكون نتيجة اختراع يصطنعه الانسان، هي موجودة في الطبيعة نفسها، أو بعبارة أحسن، الطبيعة بكاملها ليست سوى رمزا للحقائق المفارقة المتعالية.

ومع بياننا للتأويل الصحيح لما هو مقصود هنا، فإن كل واحدة من الجملتين المستشهد بهما تشتمل على خطإ؛ وبالفعل، فمن جانب، دائرة البروج وخط الاستواء لا يشكّلان الصليب، لأن مستوييهما لا يتقاطعان في زاوية مستقيمة؛ ومن جانب آخر، فإن نقطتي الاعتدال لا يتواصلان طبعا إلا بخط مستقيم واحد، فصار الصليب هنا أشد خفاء. والذي ينبغي اعتباره في الحقيقة هو مستوي خط الاستواء والمحور الواصل بين القطبين وهو عمودي على هذا المستوي؛ ومن جانب آخر، الخطان الواصلان على التتالي بين نقطتي

الانقلابين ونقطتي الاعتدالين [يعني بالانقلابين:الشتائي والصيفي]. ففي الحالة الأولى نحصل على ما يمكن تسميته بـ: الصليب العمودي؛ وفي الحالة الثانية: الصليب الأفقي. ومجموع الصليبين اللذين لهما نفس المركز، يشكّل الصليب بالأبعاد الثلاثة الذي تتجه فروعه نحو اتجاهات الفضاء الستة(4)، المتناسبة مع الجهات الأصلية الستة، وهي التي مع مركزها تشكّل السباعي.

وقد كانت لنا سابقا فرصة التنبيه على الأهمية التي تعزوها المذاهب الشرقية لهذه الجهات السبعة من الفضاء، ولتناسبها مع بعض الدورات الزمنية(5). ونظن أن من المفيد إيراد نص استشهدنا به حينذاك، وهو يبيّن أن نفس الاعتبار موجود أيضا في التراثيات الغربية؛ فـ"كليمنت الإسكندري" [عالم يوناني مسيحي (150-220م). سعى إلى التوفيق بين المسيحية والحكمة الإغريقية] يقول: "إن من الله "قلب العالم" تنطلق الامتدادات اللامحددة: واحدة منها متجهة نحو الأعلى، والأخرى نحو الأسفل، وهذه نحو اليمين، والأخرى نحو اليسار، وتلك نحو الأمام، والأخرى نحو الوراء؛ وموجّها نظره نحو هذه الامتدادات الستة كنظره إلى عدد متساو على الدوام، يبدع ويدبّر العالم؛ إنه الأول والآخر ("الألفا" و "الأوميقا"، الحرفان الأول والأخير في الأبجدية اليونانية، أي: البداية والنهاية)؛ وفيه تنتهي أطوار الزمان الستة، ومنه تستمد امتدادها اللامحدد؛ هنا يكمن سر العدد سبعة"(6).

وهذه الرمزية هي الموجودة كذلك في "القبالة" العبرية، حين تتكلم عن"القصر المقدس" أو "القصر الداخلي" الواقع في مركز اتجاهات الفضاء الستة. والحروف الثلاثة في الاسم الإلهي (يهوه)(7)، بتقليبها السداسي وفق هذه الاتجاهات الستة، تدل على قيومية الله[تعالى] للعالم، أي ظهور "اللوغوس" [أي كلمة التكوين الإلهي في كل آن: "كن"] في مركز كل الأشياء، أي في النقطة الأولى الأصلية التي بتوسعها أو تطورها تنشأ الامتدادات اللامحددة: "إنه [تعالى] أنشأ من "التوهو" (الفراغ) شيئا، وجعل مما لم يكن ما هو كائن. من الأثير الذي يتعذر مناله، اقتطع أعمدة عظيمة(8)؛ إنه يدبّر الأمر، وباسمه الواحد تبدع كلمته (مامرا) كل كائن وكل شيء"(9). وهذه النقطة المركزية التي تنبعث منها الكلمة الإلهية لا تتطور في الفضاء فحسب كما ذكرناه، وإنما أيضا في الزمان؛ إنها "مركز العالم" من جميع الوجوه، أي إنها في نفس الآن في

مركز الأمكنة وفي مركز الدهور. وإذا أخذنا هذا الاعتبار بالمعنى الحرفي، فإنه لا يكون متعلقا إلا بعالمنا، وهو الوحيد الذي تقبل شروط وجوده التعبير عنها مباشرة في لغة إنسانية؛ فالعالم الخاضع للزمان والمكان هو العالم المحسوس؛ وحيث أن المقصود في الحقيقة هو مركز جميع العوالم، يمكن المرور إلى الميدان اللامحسوس بالقيام بنقلة قياس تمثيلي لا يبقى عندها للمكان وللزمان إلا دلالة رمزية خالصة.

ولقد رأينا عند "كليمنت الأسكندري" مسألة الأطوار الزمنية الستة متناسبة على التالي مع اتجاهات الفضاء الستة: وهي كما ذكرنا، ست دورات، أجزاء من دورة أخرى أكبر، ويُعبّر عنها بست ألْفيات. وبالفعل فإن "الزوهار" و"التلمود" [كتابان مقدّسان عند اليهود] يقسُمان مدّة بقاء العالم إلى دورات ألفية: " يمكث العالم ستة آلاف سنة تشير إليها الكلمات الست الأولى من سفر التكوين"(10)؛ وهذه الألفيات الست تماثل قياسيا "أيام" الخلق الستة(11). والألفية السابعة كاليوم السابع، أي "السبت" (سابات")، أي طور الرجوع إلى المبدإ، المناسب طبعا للمركز، المعتبر كمنقطة سابعة للفضاء. فهنا يوجد نوع من الترتيب الزمني الرمزي، الذي من البديهي أن لا يُعتبَر بالمعنى الحرفي، مثل ما هو موجود في تراثيات أخرى. وقد لاحظ المؤرخ "جوزيف" [37-100م](12). أن ستة آلاف سنة تشكّل عشرة "سنوات كبرى"، كل "سنة كبرى" تتألف من ستة قرون (هي "نوروز" الكلدانيين)؛ لكن المسمّى بنفس هذه العبارة عند آخرين، هي دورة أطول بكثير، فهي عشرة أو اثنا عشرة ألف سنة عند الإغريق والفرس. غير أن هذا غير مهمّ هنا، إذ ليس المقصود أصلا حساب المدة الحقيقية لبقاء عالمنا[أي عالم البشرية الراهنة في الأرض]، فذلك يحتاج إلى بحث معمّق في النظرية الهندوسية للدورات الكبرى التي تسمى "مانفانتارا" [*]. وحيث أننا لا ننوي القيام به في الوقت الحاضر، فإننا نكتفي باعتبار هذه التقسيمات من حيث قيمتها الرمزية، فتقول: إنه يمكن أن يكون المقصود ستة أطوار غير محدّدة، وبالتالي فمدّتها غير معيّنة، ويضاف إليها طور سابع يتناسب مع نهاية جميع الأشياء ورجوعها إلى وضعها الأول(13).

ولنعد إلى مذهب " القبالة" في ما يتعلق بالنشأة الكونية، كما هي مشروحة في " سفر إيتسيراه". يقول" م. فوليود": إن المقصود هو التطور انطلاقا من التعقّل إلى أن يبلغ إلى صوت

متحول، من الذي يتعذر إلى ما يمكن فهمه. فنلاحظ أننا إزاء عرض رمزي لسر النشأة الكونية المرتبط بسرّ الوحدة؛ وفي فقرات أخرى: هو سرّ النقطة التي تتطور إلى سطور في جميع الاتجاهات(14)، ولا تصبح قابلة للفهم إلا بواسطة القصر الداخلي. إنه سرّ الأثير (آفير) الذي يتعذر إدراكه، حيث يقع التركيز، ومنه يفيض النور (آوور)(15).

وبالفعل فإن النقطة رمز للوحدة؛ وهي مبدأ الامتداد الذي لا وجود له إلا بإشعاعها (والفراغ السابق ليس سوى كمون افتراضي خالص)، لكنها لا تصبح قابلة للفهم إلا بتموقعها هي نفسها في هذا الامتداد، فتصبح مركزا له، تعطيه حقيقته، وجاعلة من الفراغ شيئا، ومما لم يكن ما هو كائن، فهو توسع تابع للتركيز؛ وهما طورا الشهيق والزفير اللذين يكثر الكلام عنهما في المذهب الهندوسي، والثاني منهما يتناسب مع نشأة العالم الظاهر [وهو المُعَبَّر عنه في التصوف الاسلامي بـنَفَس الرحمان- بفتح الفاء-، الذي تظهر به وفيه مراتب الوجود كلها، ينظر تفصيل ذلك كله في الباب198 من كتاب الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين ابن العربي]؛ وتجدر أيضا ملاحظة التماثل الموجود في هذا الصدد مع نبض القلب والدورة الدموية في الكائن الحي. ولنواصل إيراد النص: إن النور(آوور) يحيا من سر الأثير (آفير). وظهرت النقطة الخفية، أي حرف يود(16). وهذا الحرف يمثل هيروغليفيا المبدأ، ويقال عنه أن جميع الحروف الأخرى للأبجدية العبرية تشكّلت منه. وتبعا لسفر إيتسيراه يرمز هذا التشكّل للحروف إلى تشكيل العالم الظاهر(17) [وهو نفس ما نجده في الباب 198 من الفتوحات المكية، حيث يقيم الشيخ ابن العربي على التتالي تناسبا بين ثمانية وعشرين اسما إلهيا، ومراتب الوجود الكوني الثمانية والعشرين، والحروف الثمانية والعشرين. وفي كتابنا المفاتيح الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم بيّنّا تناسب ذلك كله مع الأنبياء السبعة والعشرين، لكل نبي باب، والثامن والعشرون هو الولي الخاتم، وتناسبهم أيضا مع سور قرآنية، لكل فص سورته المناسبة]. ويقال أيضا أن النقطة الأصلية التي يتعذر فهمها، هي الواحد الباطن، وتتجلى في ثلاثة نقط تمثل البداية والوسط والنهاية(18)؛ واجتماعها يشكل حرف (يود)، الذي هو الواحد الظاهر (أو بتعبير أدق هو الواحد الثابت المثبت، من كونه مبدءا لمجلى الظهور الكلي)؛ أو،لكي نتكلم باللغة اللاهوتية:

الله [تعالى] يتجلى بكلمته كـ"مركز للعالم". يقول "سفر إيتسيراه": "عندما تم إنشاء "يود"، المتبقي من هذا السر أو من الـ "آفير" (الأثير) المخفي هو "آوور"(النور)"؛ وبالفعل، عند إزالة الـ"يود" من كلمة "آفير"، يبقى "آوور".

وفي هذا الموضوع يورد "م. فوليود" شرح " موسى الليوني": " بعد التذكير بأن القدّوس، تبارك وتعالى، الذي لا يُدرَك، لاتمكن معرفته إلا من خلال نعوته (ميدوث) التي خلق بها العالم"(19)؛ فلنبدأ بشرح أول كلمة من التوراة: "باراشيت"(20)؛ في شأن هذا السر المخفي في أعلى درجة، تَعلّمنا من الكُتّاب القدامى، أنه الأثير الصافي الذي يتعذر لمسه. وهذه الدرجة هي المجموع الأكمل لكل المرايا اللاحقة (أي إنها خارجية بالنسبة إلى هذه الدرجة)(21).هذه المرايا التي تصدر منه بسر النقطة التي هي نفسها درجة مخفية منبعثة من الأثير الصافي المبهم(22). إنه من غير الممكن إدراك المرتبة الأولى الباطنة على الإطلاق(أي مرتبة اللاظهور المطلق)(23). وكذلك، فإن سر النقطة العليا، في غاية الخفاء(24)، إلا إن بالإمكان إدراكه في سرّ القصر الداخلي. إن سرّ التاج الأعلى (كاثار، أول الـ"سيفيروث" العشرة) يتناسب مع سرّ الأثير النقي الذي يتعذر إدراكه.إنه علة العلل وأصل الأصول. في هذا السرّ، الذي هو الأصل المستور لكل شيء، تبزغ "النقطة"الخفية التي منها ينبعث الكل، ولهذا قيل في "سفر إيتسيراه": "قبل الواحد، ما الذي يمكن أن تعدّه؟"، أي: قبل هذه النقطة، ما الذي يمكن أن تعدّه أو تفهمه؟(25). قبل هذه النقطة، لم يكن هناك وجود لشيء، سوى "آين"، أي سر الأثير النقي الذي لا يُدرَك، وقد سُمّي هكذا (أي بتسمية هي مجرد نفي) بسبب انعدام قبوله للفهم(26). إن بداية الوجود القابلة للفهم توجد في سر"النقطة" العليا(27). ولكونها هي "البداية" لكل الأشياء، فهي تسمى "تعقّل (أو: فكرة)" (ماهاشينا)(28). إن سرّ الفكرة الخلاقة [أي سر التدبير الإلهي] تتناسب مع "النقطة" الخفية. في القصر الداخلي يمكن فهم السر المتحد بـ"النقطة" المخفية، لأن الأثير النقي الذي لا يُدرَك يبقى مجهولا على الدوام. إن "النقطة"هي الأثير الذي أضحى ملموسا (وذلك بـ"التركيز" الذي هو نقطة انطلاق كل تفصيل) في سر القصر الداخلي أو "قدس الأقداس"(29). كل شيء، بلا استثناء، تَعَقّلَه "العقلُ" في البداية(30). ولو أن أحدا قال: "انظروا، ثمة ما هو جديد في العالم"، فالزموه الصمت، لأن

ذلك قد تم سابقا تصوره في التعقل. من "النقطة" المخفية ينبعث القصر الداخلي (بواسطة السطور الناشئة من هذه النقطة، وفق اتجاهات الفضاء الستة). إنها قدس الأقداس، إنها السنة الخمسون (إشارة إلى "اليوبيل"، الذي يمثل الرجوع إلى المقام الأصلي الأول)، إنه المسمى أيضا: الصوت المنبعث من التعقل. كل الكائنات وجميع الأسباب تنبعث عندئذ بقوة "النقطة" العليا. هذا ما يتعلق بأسرار الـ"سيفيروث". [انتهت الفقرة المستشهد بها]. لقد أردنا إيراد هذه الفقرة بكاملها رغم طولها، لأنه بالإضافة إلى أهميتها الخاصة، لها مع موضوع بحثنا هذا، علاقة مباشرة أوثق مما يمكن افتراضه لأول وهلة.

إن رمزية اتجاهات الفضاء هي التي سنطبقها على كل ما هو لاحق، إما، كما كنا بصدده، من وجهة نظر "الكون الكبير"، وإما من وجهة نظر "الكون الصغير". فالصليب ذو الأبعاد الثلاثة، يشكّل في التعبير الهندسي "معلم إحداثيات" يمكن إرجاع الفضاء كله إليه؛ والفضاء هنا يرمز إلى جملة جميع الإمكانيات، إما المتعلقة بكائن خاص، وإما المتعلقة بالوجود الكلي. وهذا المعلم يتشكل من ثلاثة محاور: الواحد عمودي والاثنان الآخران أفقيان، فهي ثلاثة أقطار متعامدة لكرة غير محدّدة، ويمكن أن يُنظر إليها كالمتجهة نحو الجهات الأصلية الستة، ولو دون اعتبار لأي تصوّر فلكي. وفي نص "كليمنت الإسكندري" الذي أوردناه: "الفوق والتحت يتناسبان على التتالي مع سمت الرأس وسمت القدم، واليمين واليسار مع الجنوب والشمال، والأمام والوراء مع الشرق والغرب". ومما يبرر هذا التناسب: توافقه مع المعطيات الموجودة تقريبا في جميع التراثيات. ويمكن أيضا القول: إن المحور العمودي هو المحور القطبي، أي الخط الثابت الواصل بين القطبين، وحوله يتم مدار كل الأشياء؛ فهو إذن المحور الرئيسي، بينما الاثنان الآخران ثانويان ونسبيان. ومن بين هذين المحورين الأفقيين، يمكن لمحور "شمال – جنوب" أن يُسمَّى أيضا المحور الانقلابي، والآخر أي محور "شرق ــ غرب" يمكن تسميته: المحور الاعتدالي؛ ويرجع بنا هذا إلى وجهة النظر الفلكية، بمقتضى تناسب الجهات الأصلية مع مراحل الدورة السنوية. والعرض التام لهذا التناسب يجرّنا بعيدا جدا، ولا أهمية له هنا، وبلا شك سنجد له موضعا أحسن في بحث آخر(35).

(1) أخذت هذه الأمثلة المتميزة جدا، مما كتبه مؤلف ماسوني معروف، هو "ج. م. راكون" (طقوس درجة "وردة الصليب"، ص25-28).

(2) ربما يُستحسَن التذكير مرة أخرى بما نبهنا عليه خلال مناسبات سابقة، وهو أن هذا التأويل الفلكي، يبقى دائما غير كاف من حيث هو، وخاطئ بالأساس تماما عندما يزعم أنه حصري لا ينبغي قبول سواه؛ وهذا هو الذي أنتج الأسطورة "الشمسية"، أي النظرية الشهيرة جدا التي ابتدعها في أواخر القرن الثامن عشر "دوبوي" و"فولناي"، ثم بعد ذلك أعادها للظهور "ماكس مولر"، وإلى يومنا هذا لا يزال يوجد مناصرون لها من بين الممثلين لما يسمى بـ"علم الأديان" الذي من المستحيل علينا تماما أخذه مأخذ الجد.

(3) لنلاحظ أن الرمز يحتفظ دائما بقيمته الخاصة، حتى إذا رُسم بلا قصد واع، ويحدث مثل هذا بالخصوص عندما يتم الاحتفاظ ببعض الرموز غير المفهومة لمجرد التزيين.

(4) ينبغي عدم الخلط بين "اتجاهات" و "أبعاد" الفضاء: فهي ستة اتجاهات، لكن لا توجد سوى ثلاثة أبعاد، يشتمل كل بعد على اتجاهين متعاكسين. وهكذا يتشكل الصليب الذي نحن بصدد الكلام عنه من ستة فروع، لكن ليس له سوى ثلاثة مستقيمات كل واحدة منها عمودية على الاثنين الآخرين؛ وتبعا للغة الهندسية: كل فرع يتمثل في "نصف مستقيم" متجه نحو جهة معيّنة انطلاقا من المركز.

(5) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب7.

(6) "ب. فوليود"، "القبالة العبرية"، مجلد1،ص215-216.

(7) هذا الاسم يتشكل من أربعة حروف (يـ هـ و هـ)، فبحذف الهاء المكررة تصبح ثلاثة [كذلك الاسم المفرد الأعظم في الإسلام هو: (الله) يتشكل من أربعة حروف، وبحذف اللام المكرر تصبح ثلاثة. ونفس الشيء بالنسبة لاسم (محمد)].

(8) إنها "أعمدة" الشجرة السيفيروتية: العمود الأوسط بين عمودي اليمين والشمال، وسنعود إليها لاحقا [في الرمزية الصوفية العمود الأوسط يمثل حضرات أسماء

الكمال، والعمود الأيمن لأسماء الجمال، والعمود الأيسر لأسماء الجلال. وفي اعتبار: آخر للأوسط أسماء الذات، وللأيمن أسماء الصفات، وللأيسر أسماء الأفعال. وفي اعتبار كوني وإنساني: الأوسط للعالم الجبروتي البرزخي وللنفوس، والأيمن للعالم الملكوتي الأعلى وللأرواح، والأيسر لعالم الملك والشهادة والحس وللأجسام. أما في الآخرة: فللأوسط الأعراف، وللأيمن الجنة، وللأيسر جهنم]. ومن جانب آخر، من الأساسي ملاحظة أن "الأثير" المقصود هنا لا ينبغي الاقتصار على اعتباره أول عناصر العالم الجسماني، وإنما تعتبر أيضا دلالته العليا بنقلة قياس تمثيلي، كما هو حاصل بالنسبة للـ"آكاشا" ("الأثير" بالسنسكريتية) في المذهب الهندوسي (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب3).

(9) "سِفر ايتسيراه"،4،5.

(10) "سفر دي- تسانيوثا: زوهار، 2، 176ب.

(11) نذكّر هنا بالكلمة الواردة في التوراة: "ألف سنة هي كاليوم الواحد في رؤية الرب" [فهي مطابقة للآية 47 من سورة الحج: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾].

(12) "تواريخ يهودية"،4،1.

[*] لقد قام المؤلف بهذا البحث ونشره في مجلة إنجليزية متخصصة في التراث الهندي، في عدد جوان- جويلية 1937، ونشر بالفرنسية في كتاب جامع لبعض مقالاته عنوانه:"أشكال تراثية ودورات كونية"؛ أما البحث فعنوانه: (بعض الملاحظات حول نظرية الدورات الكونية). وخلاصة ما ذكره حول مدة الدورات، أن الدورة العظمى للتطور التام لمرتبة وجودية تسمى: "كالبا"، وهي تتألف من 14 دورة، كل واحدة منها تسمى "مانفانتارا"، سبعة منها سابقة بالنسبة للبشرية الراهنة، وسبعة منها لاحقة، وهذا التسبيع يتناسب مع الأراضي السبعة والسماوات السبعة. ثم إن كل "مانفانتارا" تتشكل من أربعة أطوار، كل طور يسمى "يوكا"، مُدتها تتناقص كالتالي: 4+3+2+1=10؛ أي

أن مدة الرابعة الأخيرة تساوي نصف مدة الثانية وثلث الثانية وربع الأولى. ومدة الرابعة الأخيرة التي نحن فيها منذ أكثر من 6000 سنة هي: 6480سنة، ومدة الثالثة التي سبقتها:12960سنة (وهي التي تسمى عند الفرس والإغريق: "السنة الكبرى"، وهي تساوي نصف مدة دورة الانقلابين- أي الربيعي والخريفي-أي أن نقطة هذا الاعتدال تنتقل بدرجة واحدة فلكية كل 72 سنة-)، ومدة الثانية: 19440سنة، ومدة الأولى: 25920سنة (ومجموع المدتين الأخيرتين، اي الأولى والثانية، مع نصف الثالثة،هي الفاصلة بين بداية البشرية الراهنة وطوفان نوح عليه السلام). فمدة "المانفانتارا" الراهنة هو المجموع: 64800 سنة.

(13) لا شك أن هذه الألفية الأخيرة مماثلة لـ"سلطنة الألف سنة" المذكورة في "سِفر الرؤيا" للقديس يوحنا، المتعلقة بنهاية العالم [هذه النهاية هي المذكورة في سورة الزمر:﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾].

(14) في التراث الهندوسي تمثّل هذه السطور بـ"شعرات "شيفا" ["شيفا" رمز للمظهر الإلهي الجامع لصفات متعددة من أهمها صفة الخلاق الحكيم].

[كثيرة هي الكتب والنصوص الصوفية التي تتكلم عن أسرار النقطة، وبالأخص نقطة باء البسملة المنطوي فيها القرآن، أي كل الوجود، منها: "الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية" لعلي بن شهاب بن محمد الهمداني (ت:786هـ)، ومن بينها كتاب نفيس حول أسرار النقطة للشيخ عبد الكريم الجيلي (ت: 832هـ) عنوانه: "حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه، ومن وجه للخلائق"، ومنها: كتاب (النقطة الأزلية في سر الذات المحمدية) لأبي محمد عبد الله الغزواني المراكشي (ت:935هـ)، ومنها

كتاب "نشر الدرّ وبسطه في بيان كون العلم نقطه" للشيخ أحمد بن محيي الدين (ت:1320هـ)- وهو أخو الأمير عبدالقادر الجزائري-، ومدار الكتاب حول شرح كلمة منسوبة للإمام علي ﷺ: "العلم نقطة كثّرها الجهلاء"، ومنها كتاب "الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد في معنى انطواء الكتب السماوية في نقطة: بسم الله الرحمن الرحيم" للشيخ أحمد العلاوي الجزائري (ت:1351هـ)، وغيرها كثير؛ وفي معناها يقول الشيخ الأكبر ابن العربي في صلاته على النبي ﷺ: "نُقْطَةِ الْبَسْمَلَةِ الْجَامِعَةِ لِمَا يَكُونُ وَلِمَا كَانَ. وَنُقْطَةِ الأَمْرَ الْجَوّالَةِ بِدَوَائِرِ الأَكْوَانِ"].

(15) "القبالة العبرية"، المجلد الأول، ص217.

(16) المرجع نفسه، المجلد الأول، ص217

(17) "التكوين" (إيتسيراه) بالمعنى الحصري، هو إبداع مجلى الظهور في المرتبة اللطيفة؛ والإبداع في المرتبة الكثيفة يسمى "آسياه"؛ بينما،من جانب آخر، "بارياه" تعني الظهورالمنعتق عن الشكل. وفي موضع آخر نبّهنا على هذا التطابق التام بين "القبالة [العبرية] و"تريبهوفانا" في المذهب الهندوسي في اعتبارهما للعوالم (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب5)؛ [وهي متطابقة تماما مع ما نجده في التراث الإسلامي: فتلك العوالم الثلاثة المذكورة، أي الكثيفة واللطيفة والمنعتقة عن الشكل، تتناسب مع عوالم الملك والجبروت والملكوت].

(18) في هذا السياق، النقط الثلاثة تماثل في الرمزية الهندوسية العناصر الثلاثة للكلمة [المقدسة] أحادية المقطع: "أوم"، وكذلك في الرمزية المسيحية القديمة (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب4) [وهذه الثلاثة تماثل أيضا في الرمزية الحرفية الإسلامية الحروف الثلاثة الفاتحة لستة سور من القرآن، وهي: "الـم"، فللألف البداية لأن مخرجها من الصدرهو الأول، ولللام الوسط لأن مخرجه من اللسان، والميم للنهاية لأن مخرجها من الشفتين، فهذه الثلاثة تمثل بهذا الاعتبار كل الحروف ومخارجها.وكذلك في الشكل الرقمي لهذه الحروف الثلاثة مجتمعة رمز لجميع العوالم: من أعلى عليين إلى أسفل سافلين. وتثليث نقطة باء البسملة الأصلية يمثله شكل

حرف الباء فوقها والخفضة تحتها، وهي في الوسط بينهما، هذا في الرقم؛ أما في اللفظ فيظهر في الحروف الثلاثة (باء)؛ ثم يتكرر التثليث في الحروف الثلاثة المشكّلة لأول كلمة في البسملة (بسم)، وأيضا في أسمائها الإلهية الثلاثة (الله الرحمن الرحيم). وفي دائرة النبوة الإنسانية يظهر هذا التثليث في أول الأنبياء: سيدنا آدم ﷺ المناسب للبداية وللاسم (الله) لجمعيتهما لكل الأسماء الإلهية، أما النهاية الخاتمة فتناسب مع سيدنا محمد ﷺ وللاسم (الرحيم)، ولباقي الأنبياء بينهما الوسط المناسب للاسم (الرحمن). ينظر تفصيل كل هذه المعاني في الباب الخامس من "الفتوحات المكية" لابن العربي، وفي كتابه (الباء)].

(19) هنا نجد المكافئ للتمييز الذي يقيمه المذهب الهندوسي بين "براهما" المتعالي عن كل صفة" (نيركونا) و"براهما" ذو الأسماء الحسنى"(ساكونا)، أي بين "الأعلى" و"الأقرب"، وهذا الأخير ليس سوى " إيشوارا"[أي مبدأ مجلى الظهور] (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب1 والباب 10). ـ وكلمة (ميدّاه) تعني حرفيا "قياس" (وفي السنسكريتية: "ماترا") [هذا التمييز يكافئ في التراث الإسلامي التمييز بين "التنزيه" و"التشبيه"، أو بين "الإطلاق" و"التقييد"، أو بالأخص بين "الذات" ومرتبة "الألوهية"].

(20) من المعلوم أنها هي الكلمة التي يبتدأ بها سفر التكوين: "في البداية" [الملاحظ أن أول حرف منها هو الباء الفاتحة لأول حرف من البسملة التي هي أول آية في القرآن العظيم].

(21) من هذا الكلام نرى أن هذه الدرجة هي نفس "مقام الكمال الجامع" في التصوف الإسلامي، وهو المقام الذي يجمع توليفيا كل الدرجات الأخرى، أي جميع مراتب الوجود الكلي. ونفس هذا المذهب الصوفي يستعمل المقارنة مع المرآة [ينظر مثلا الفص الثاني من كتاب "فصوص الحكم للشيخ ابن العربي"]ومع أمور مماثلة أخرى؛ فمن ذلك، تبعا لعبارة أوردناها في موضع آخر(كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب10): الوحدة المشتملة في ذاتها على جميع مظاهر الألوهية (أسرار ربانية)، أي جميع النعوت الإلهية المُعبّـر عنها بالأسماء الصفاتية (ينظر كتاب "مليك

العالم، الباب3)؛ إنه من المطلق (أي "القدوس" الذي يتعذر إدراكه) كالسطح العاكس بوجوهه التي لا تحصى، والذي يرفع إلى العظمة والمجد كل من يقابله كفاحا؛ ولا حاجة هنا إلى التنبيه على أن المقصود هنا بالتحديد هو تلك "الأسرار الربانية".

(22) الدرجة التي تمثلها النقطة، المناسبة للوحدة، هي مرتبة الوجود الحق الظاهر (إيشوارا" في المذهب الهندوسي).

(23) في هذا السياق يمكن الرجوع إلى تعاليم المذهب الهندوسي في الموضوع المتعلق بما وراء مرتبة الوجود الظاهر المثبت، أي مرتبة "آتما" اللامشروطة (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب15، ط3) حيث نبهنا على التعاليم المتوافقة معها في التراثيات الأخرى.

(24) الوجود الحق الظاهر ما زال في البطون، لكنه هو مبدأ كل ظهور.

(25) بالفعل، فإن الوحدة هي أول كل الأعداد؛ إذن، فلا وجود لشيء قبلها يمكن عدّه؛ والعدّ يعتبرهنا كرمز للمعرفة في نمط تفصيلي.

(26) إنه الصفر الميتافيزيقي، أو "اللاظهور" كما هو في تراث الشرق الأقصى (أي الصين) حيث يرمز إليه بـ"الفراغ" (ينظر كتاب "تاو-تي-كينغ"، 11)؛ وقد شرحنا في موضع آخر لماذا التعابير في الشكل النافي هي الوحيدة التي يمكن تطبيقها على ما وراء الوجود الظاهر ("الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب15، ط3). [ومثال هذا الآية11 من سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، المعبّرة عن البطون والتنزيه، وبقية الآية: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ تعبّر عن الظهور والتشبيه. فكمال المعرفة في الجمع بينهما].

(27) أي في الوجود الحق الظاهر، الذي هو مبدأ الوجود الكلي؛ والوجود الكلي هو نفس مجلى الظهور الكلي، كما أن الوحدة هي مبدأ جميع الأعداد وبدايتها.

(28) هذا لأنه ينبغي تعقل الأشياء بالفكر قبل تحقيقها الخارجي؛ وينبغي اعتبار هذا المعنى قياسيا بنقلة من المستوى الإنساني إلى المستوى الكوني.

(29) "قدس الأقداس" يمثله القسم الأعمق في هيكل أورشليم حيث الخيمة المقدسة (ميشكان) التي تتجلى فيها "الشكيناه"، أي"الحضور الإلهي". [ولهذا التقديس المركزي المكاني في الإسلام ثلاثة دوائر:الدائرة الأوسع تتمثل في الدائرة الواصلة بين مواقيت الحج إلى مكة المكرمة، وفي داخلها دائرة أقل وسعا وهي دائرة الحرم المكي، وأخيرا الدائرة المركزية المكافئة لـ"قدس الأقداس"، وهي دائرة المسجد الحرام الذي تتوسطه الكعبة المشرفة].

(30) إنها "الكلمة الإلهية" المتجلية في مرتبة العقل الأول، المـُعَبَّر عنه في اللاهوت المسيحي بـ"الحضور الإلهي". [والمسمى في التراث الإسلامي بـ"القلم الأعلى"].

(31) إنها "ديمومة الحضور" لجميع الأشياء في "الآن الدائم".

(32) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب3؛ ونلاحظ أن الخمسين تساوي تربيع السبعة زائد واحد؛ وكلمة "كل"، في العبرية وفي العربية، لها بحساب الجمل، العدد 50؛ ينظر أيضا "أبواب الفطنة (أو "التعقل) الخمسون". [والملاحظ في هذا السياق، أن انتهاء الخمسين أسبوعا يتطابق مع الشهر الأخير من السنة، وهو شهر الحج، آخر الأركان الخمسة في الإسلام].

(33) مرة أخرى، إنها الكلمة، لكن بصفتها كلاما إلهيا؛ فهي أولا تعقل داخلي (أي منه فيه)، ثم كلام في الخارج (أي بالنسبة للوجود الكلي)، حيث إن الكلام يمثل تجلي التعقل؛ وأول كلمة برزت، كما في سفر التكوين هي "إياهي آور" (فيات لوكس) [أي كلمة "كن" المتوجهة على الإيجاد: "فيكون"].

(34) نقلا عن "القبالة اليهودية"، المجلد الأول، ص405ـ406.

(35) كمثال للتوافق، يمكن أيضا ملاحظة إشارة القديس بولس إلى رمزية اتجاهات أو أبعاد الفضاء، عندما يتكلم عن "عرض وطول وارتفاع وعمق محبة يسوع المسيح" (الرسالة الموجهة إلى الأفيزيين، 3،18). فهنا لا يوجد سوى أربعة أطراف متميزة بدلا من ستة: فالاثنان الأولان يتناسبان على التتالي مع المحورين الأفقيين، باعتبار تمام كل واحد منهما؛ والاثنان الآخران يتناسبان مع النصفين العلوي والسفلي للمحور

العمودي. وسبب هذا التمييز بين هذين النصفين، هو تناسبهما مع اثنين مختلفين، بل متعاكسين باعتبار معنى ما، من الـ"كونا"؛ أما المحوران الأفقيان فبالعكس، إذ هما بتمامهما يتناسبان مع نفس الـ"كونا"، كما سنراه في الباب التالي. [هذه الجهات الستة هي الواردة في دعاء النبي ﷺ التالي: اللهم اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا، وَعَنْ يَمِينِي نُورًا، وَعَنْ شِمَالِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا، وَخَلْفِي نُورًا، وَفَوْقِي نُورًا، وَتَحْتِي نُورًا، وَاجْعَلْ لِي نُورًا، وَاجْعَلْنِي نُورًا].

الباب الخامس

نظرية "الكُونا" الثلاثة في التراث الهندوسي

قبل المضي إلى ما هو أبعد، وفي سياق ما كنا بصدد الكلام عنه، ينبغي أن نذكّر بالتوضيحات التي كنا أعطيناها في موضع آخر حول النظرية الهندوسية المتعلقة بـ"الكُونا" الثلاثة(1). و ليس في نيتنا المعالجة التامة لهذه النظرية مع جميع تطبيقاتها، وإنما نكتفي بعرض نظرة حول ما يتعلق منها بموضوعنا. هذه "الكُونا" الثلاثة هي صفات أو مميزات جوهرية وفطرية أصلية، مشكّلة للكائنات بالنظر إليها في مختلف مراتب ظهورها(2)، فهي ليست مراتب وإنما شروط عامة تخضع لها كل الكائنات، وبها ترتبط نوعا ما(3)، ولها منها نصيب بنِسبٍ تنوُّعُها غير محدد، وبمقتضاها تتوزع الكائنات تراتبيا في منظومة "العوالم الثلاثة" (تريبهوفانا)، أي عبْر جميع درجات الوجود الكلي.

هذه "الكُونا" الثلاثة هي أولا:"ساتوا"، أي الانسجام مع الجوهر النقي للذات ("سات")، المتطابق مع نور المعرفة ("جنانا")، والذي يُرمز إليه بنورانية الأفلاك السماوية التي تمثّل المقامات العليا للكائن؛ والـ"الكُونا" الثانية هي "راجاس"، المحرّض الباعث لانبساط الكائن في مرتبة معيّنة، أي لتطور إمكانياته الواقعة في مستوى معيّن من الوجود؛ وأخيرا "تاماس"، وهي الظلمة المماثلة للجهل ("أفيديا")، أو الجذر الظلماني للكائن باعتباره في دركاته السفلية. وهذا يصح على جميع مراتب الكائن الظاهرة، مهما كانت، لكن يمكن طبعا أيضا بـالأخص اعتبار هذه النعوت أو هذه الميول بالنسبة للمرتبة الإنسانية: فالتوجه الصاعد لـ"ساتوا" يعود دائما إلى المقامات العليا، بالنسبة للمرتبة الخاصة التي تؤخذ كقاعدة أو كنقطة انطلاق لهذا التوزيع التراتبي؛ والتوجه الهابط "تاماس" يعود إلى الدركات السفلية بالنسبة إلى تلك القاعدة؛ أما "راجاس"، فيعود إليها، باعتباره يحتل موقعا وسطا بين المقامات العلوية والدركات السفلية، فهو إذن يتميز بتوجه ليس بالصاعد ولا بالهابط، فهو أفقي؛ وفي الوضع الحاضر، هذه هي مرتبة "عالم البشر" ("مانافا_ لوكا")، أي الميدان أو الدرجة التي تحتلها مرتبة الفردية الإنسانية

ضمن الوجود الكلي. وييسر يمكن الآن رؤية علاقة هذا كله برمزية الصليب، سواء بالاعتبار الميتافيزيقي الخالص، أو بالاعتبار الكوني (الكوسمولوجي) مُطبقًا في مستوى "الكون الكبير" أو في مستوى "الكون الصغير". وفي جميع الحالات، يمكن القول إن "راجاس" تتناسب مع الخط الأفقي بكامله، أو - بنظرة أحسن، أي باعتبار الصليب ذي أبعاد ثلاثة-: تتناسب مع مجموع الخطين المحددين للمستوي الأفقي، حيث تتناسب "تاماس" مع الجزء السفلي للخط العمودي الواقع تحت هذا المستوي الأفقي، بينما تتناسب "ساتوا" مع جزئه العلوي الواقع فوق هذا المستوي الذي يقسّم الكرة اللامحدودة التي تكلمنا عنها إلى نصفي كرة علوي وسفلي.

وفي نص من "الفيدا" [الكتاب الهندوسي المقدس] تـعـرَضُ "الكُونـا" الثلاثة متحوّلة واحدة تلو الأخرى باتجاه تصاعدي: "الكل كان "تاماس"(عند أصل الظهور باعتباره صادرا من اللاتميز الأصلي الأول لـ"براكريتي". إنه (أي "براهما" الأعلى) أصدر أمرا بالتحوّل، فعندئذ أخذت "تاماس" صبغة (أي طبيعة)(4) "راجاس" (الوسيط بين الظلمة والنورانية)؛ وعندما تلقى "راجاس" بدوره الأمر من جديد اكتسى طبيعة "ساتوا". وإذا اعتبرنا الصليب ذا الأبعاد الثلاثة مسطرا انطلاقا من مركز كرة، كما فعلناه أخيرا وكما سنكرر فعله لاحقا، فإن تحوّل "تاماس" إلى "راجاس" يمكن تمثيله كأنه يرسم النصف السفلي لهذه الكرة، من أحد القطبين إلى خط الاستواء؛ وتحوّل "راجاس" إلى "ساتوا" كأنه يرسم نصفها العلوي، من خط الاستواء إلى القطب الآخر. ومستوي خط الاستواء، المفترض أفقيا يمثّل عندئذ، كما قلناه، ميدان انبساط "راجاس"، بينما "تاماس" و"ساتوا" تتجهان على التتالي نحو القطبين في طرفي المحور العمودي (5).وأخيرا فالنقطة التي ينتظم فيها التحوّل من "تاماس" إلى "راجاس"، ثم من "راجاس" إلى "ساتوا"، هي نفس مركز الكرة، كما يظهر بالرجوع إلى الاعتبارات المبسوطة في الباب السابق(6)، وسنعود لاحقا إلى شرحها بكيفية أتم(7).

وهذا الذي ذكرناه قابل للتطبيق، إما على جملة درجات الوجود الكلي، وإما على مراتب وجود كائن ما؛ فثمة دائما تناسب كامل بين هاتين الحالتين ؛ وكل مرتبة لكائن، تتطور بكل التوسع القابلة له (وهو غير محدد)، ضمن درجة معينة من الوجود. وإضافة إلى هذا، يمكن القيام بتطبيقات ذات طابع أخص، لاسيما في الميدان الكوسمولوجي، على فلك

العناصر؛ لكن حيث أن نظرية العناصر لا تدخل ضمن بحثنا هذا، فمن الأفضل أن نخصص لكل ما يتعلق بها دراسة أخرى، نعالج فيها شروط الوجود الجسماني [كتب المؤلف القسم الأول من هذه الدراسة النفيسة، وقد ترجمناه في بداية القسم الأخير من ترجمتنا لكتابه "مراتب الوجود المتعددة"].

(1) ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ص244 ؛ و"الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب4.

(2) هذه "الكُونا" الثلاثة هي بالفعل ملازمة لـ"براكريتي" نفسها، التي هي "الجذر" الأصلي لمجلى الظهور الكلي؛ وهي في توازن كامل في "لاتميزها" الأصلي؛ وما من ظهور إلا ويمثل اختلالا لتوازنها الثلاثي [أي بتغليب واحدة منها على الثانية، أو الثانية على الثالثة].

(3) الدلالة الحَرْفية المعروفة لكلمة "كُونا" هي "حبل"؛ وكذلك المعنى الحصري للفظة "بانذا" وللفظة "باشا" هو: "رابط"، وينطبقان على جميع الشروط الوجودية الخاصة والمحددة ("أوبواذيس") التي تعيّن بكيفية أخص هذه أو تلك من مراتب أو أنماط الظهور. غير إنه ينبغي القول إن تسمية "كُونا" تنطبق بالأخص على "حبل القوس"؛ فهي إذن تعبّر، بنسبة ما، عن فكرة "توتّر" بدرجات متنوعة، ومنها قياسيا فكرة "التأهيل"؛ لكن الفكرة التي هي أوْلى من فكرة "التوتر tension"، والتي ربما ينبغي اعتبارها هنا، هي فكرة "الميل الفطري tendance" القريبة منها في معناها، بل حتى في لفظها [باللغة الفرنسية]، وهي المناسبة بكيفية أصح لتعريف الـ"كُونا" الثلاثة.

(4) كلمة "فارنا" التي تعني بالمعنى الحصري "لون"، وبالتعميم تعني "صفة" تُستعمَل قياسيا للدلالة على طبيعة أو جوهر مبدإ أو كائنٍ؛ ومن هنا جاء استعمالها أيضا بمعنى "طبقة اجتماعية"، لأن تأسيس النظام الطبقي في المجتمع، باعتبار سببه العميق، يترجم بالأساس تنوع الطبائع الخاصة لمختلف أفراد البشر (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثالث، الباب6). وفي ما يتعلق بالـ"كُونا" الثلاثة، فهي بالفعل تُمثّل بألوان رمزية: الأسود لـ"تاماس"، والأحمر لـ"راجاس"، والأبيض لـ"ساتوا" (ينظر كتاب "السلطة الروحية والحكم الزمني"، ط2، ص53).

(5) تبدو لنا هذه الرمزية موضِحة ومبررة بما فيه الكفاية صورة "حبل القوس" المندرج – كما ذكرناه– في دلالة كلمة "كُونا".

(6) إلى هذا الدور الذي يقوم به المبدأ، في العالم وفي كل كائن، تشير عبارة "المنسّق الداخلي" (آنتاريامي): إنه يقود كل شيء من الداخل، مستقرا هو نفسه في أعمق نقطة التي هي المركز (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب14،ط3).

(7) حول نفس هذا النص الذي يعطي صورة لنظام "العوالم الثلاثة"، في تناسب مع الـ"كُونا" الثلاثة ينظر كتاب "باطنية دانتيه"، الباب6 [مما يناسب "العوالم الثلاثة"، والـ"كُونا" الثلاثة في رمزية الحروف العربية: الحركات الثلاثة: الرفع والنصب والخفض، وكذلك حروف المد الثلاثة (ا و ي)].

الباب السادس

اتحاد المتكاملات

ينبغي علينا الآن النظر، ولو إجمالا، إلى مظهر آخر لرمزية الصليب، ربما تكون معرفته هي الأعم شيوعا، مع أنه لا يبدو، عند أول وهلة على أي حال، ذا علاقة مباشرة مع كل ما رأيناه في الأبواب السابقة. ونقصد بهذا الكلام اعتبار الصليب رمزًا لاتحاد المتكاملات. وفي هذا الصدد، يمكن الاكتفاء باعتبار الصليب في شكله المألوف ذي بعدين؛ وللرجوع منه إلى شكله في الأبعاد الثلاثة، تكفي ملاحظة أن المستقيم الأفقي الوحيد يمكن اعتباره كمسقط للمستوى الأفقي بكامله على المستوى المفترض عموديا والحامل لرسم الشكل. ثم لِننْظُر إلى الخط العمودي كممثل للمبدأ الفاعل، وإلى الخط الأفقي كممثل للمبدأ المنفعل؛ وبمقارنة مع الميدان الانساني، يسمّى هذان المبدءان على التتالي بـ: "المذكر" و"المؤنث". وباعتبار دلالتهما الأوسع، أي بالنسبة لجملة مجلى الظهور الكلي بكامله، يطلِق عليهما المذهب الهندوسي تسمية "بوروشا" و"براكريتي"(1). وليس المقصود هنا التوسع في الاعتبارات المتعلقة بالعلاقات بين هذين المبدئين، وإنما فقط بيان أنه رغم الظواهر، توجد صلة بين هذه الدلالة للصليب وبين ما سميناه بدلالتهما الميتافيزيقية.

ومباشرة نقول، ولو لزمنا الرجوع لاحقًا إلى هذا المعنى بكيفية أكثر تفصيلا، إنّ هذه الصلة ناتجة عن العلاقة القائمة، في الرمزية الميتافيزيقية للصليب، بين المحور العمودي والمستوى الأفقي. ومن المعلوم أنّ ألفاظا مثل: "فاعل" و"منفعل"، أو ما يكافؤهما، لا معنى لهما إلا لواحد بالنسبة إلى الآخر، لأنّ التكامل هو بالأساس ارتباط بين طرفين. وبعد أن تقرّر هذا، فمن البديهي أنه بالإمكان النظر إلى التكامل، كالحاصل بين الفاعل والمنفعل، في مستويات ودرجات متنوعة، بحيث يقوم نفس الطرف بدور فاعل أو منفعل تبعًا للعلاقة التي تربطه بالطرف الثاني خلال القيام بهذا الدور. لكن، في جميع الحالات، يمكن دائما القول أن في مثل هذه العلاقة، الطرَفُ الفاعل، هو في مستواه، مماثل لـ"بوروشا"، والطرف المنفعل مماثل

لـ"براكريتي". والحال أننا سنرى لاحقا أن المحور العمودي، الواصل بين جميع مراتب الكائن بمروره عبر مراكزها على التتالي، هو محل ظهور ما يُسَمَّى في تراث الشرق الأقصى بـ«فاعلية السماء»، وهي بالتحديد فاعلية "بوروشا" الـ«غير متصرفة»، التي بها تتعين في "براكريتي" المُبدَعات المناسبة لجميع إمكانيات الظهور. أما المستوي الأفقي، فسنرى أنه يشكل:«مستوى انعكاس»، ويمثل رمزيا بـ«سطح المياه»، ومن المعلوم في جميع التراثيات أنّ «المياه» ترمز إلى "براكريتي"، أو «القابلية الكلية»(2)؛ والحق يقال أن هذا المستوي، من كونه يمثل إحدى درجات الوجود (ويمكن تطبيق نفس هذا الاعتبار على أي مستوي أفقي مناسب للكثرة اللامحدودة لمراتب الظهور)، لا يتطابق مع "براكريتي" نفسها، وإنما مع أمر معيّن سبقًا بعدد من الشروط الوجودية الخاصة (وهي المحدِّدة لعالم ما)، ويقوم نسبيا بدور "براكريتي"، في أحد مستويات جملة الظهور الكلي.

نقطة أخرى ينبغي علينا أيضا توضيحها، وهي ترجع مباشرة إلى اعتبار«الإنسان الكامل»: فقد سبق الكلام عن كونه مُشكّلا من مجموع «آدم وحوا»؛ وفي موضع آخر، قلنا إن مجموع الزوجين "بوروشا-براكريتي" يمكن اعتباره مكافئا لـ«الإنسان الكامل»، إما بالنسبة لمجلى الظهور بكامله، وإمّا بالنسبة لمرتبة وجودية معينة تخصيصا(3). وفي هذه الوجهة من النظر، ينبغي اعتبار اتحاد المتكاملات مشكّلا للـ«خنثى» الأصلية التي تتكلم عنها جميع التراثيات؛ ودون أن نتوسع أكثر حول هذه المسألة، يمكننا القول إن الذي يجب فهمه هو أن في جمعية الكائن، يلزم أن تكون المتكاملات فعليًا في توازن كامل، دون أيّ هيمنة لواحدة على أخرى. والملاحظ من جانب آخر، أنّ لهذه «الخنثى»، عمومًا، يُنسب رمزيًا الشكل الكروي(4)، وهو من بين الأشكال جميعا الشكل الأقل تميزا، إذ أنّ أبعاده متساوية في جميع الاتجاهات، وهو المُعتبَر عند الفيثاغوريين أكمل شكل، وممثلا لصورة الجمعية الكلية(5). ولكي نعطي أيضا فكرة عن الجمعية الكلية، ينبغي، كما نبهنا عليه سابقا، أن تكون الكرة غير محددة، كما هي عليه المحاور المشكلة للصليب، وهي الأقطار الثلاثة المتعامدة لهذه الكرة؛ وبعبارة أخرى، حيث إن الكرة ناشئة من إشعاع مركزها فهي لا تنغلق أبدا، وهذا ا لإشعاع اللامحدود يملأ الفراغ بكامله بسلسلة من الأمواج المتراكزة، كل موجة تكرّر طوْرَيْ قبض

وبسطِ الاهتزازةِ الأولى(6). ونفس هذين الطورين يعبّران عن أحد مظاهر هذا التكامل(7). وإذا نظرنا إليهما متزامنين، وهذا عند الانعتاق من الأوضاع الخاصة الملازمة لجلى الظهور(في نمط متتابع)، فسنشهدهما متعادلين تماما، بحيث يكون اتحادهما مكافئا في الحقيقة للثبوت المبدئي، مثلما أن مجموع الاختلالات الجزئية التي بها يتحقق كل ظهور، يشكل على الدوام بلا تغير أبدا الاعتدال الكلي التام.

وأخيرا هذه الملاحظة التي لها هي أيضا أهميتها: قلنا إنّ كلمتي "فاعل" و"منفعل"، بتعبيرهما عن علاقة متبادلة فحسب، يمكن تطبيقهما في مستويات مختلفة؛ وينتج عن هذا، أننا إذا اعتبرنا الصليب بالأبعاد الثلاثة، حيث تظهر هذه العلاقة بين الفاعل والمنفعل في المحور العمودي مع المستوي الأفقي، فإننا بالإضافة إليهما، يمكن رؤية نفس العلاقة بين المحورين الأفقيين، أو بين ما يمثلان على التتالي. ففي هذه الحالة، ولكي نحتفظ بالتناسب الرمزي القائم منذ البداية، يمكن أن نقول عنهما، رغم اشتراكهما في الأفقية، أن الواحد منهما القائم بدور الفاعل عمودي بالنسبة إلى الآخر. وعلى هذا المنوال، مثلا، إذا اعتبرنا أحدهما المحور الانقلابي والآخر المحور الاعتدالي، كما سبق ذكره، وفقـًا لرمزية الدورة السنوية، يمكن القول إن المحور الانقلابي عمودي نسبيا بالنسبة للمحور الاعتدالي، بحيث يقوم قياسيا في المستوي الأفقي بدور المحور القطبي (محور: شمال-جنوب)، بينما يقوم المحور الاعتدالي بدور المحور الاستوائي (محور: شرق-غرب)(8). وهكذا يُعيد الصليبُ الأفقي في مستواه العلاقات التي عبّر عنها الصليب العمودي. ولكي نرجع هنا إلى الرمزية الميتافيزيقية إذ هي التي تهمنا بالأساس، يمكننا القول أيضا إن تكامل المرتبة الإنسانية، الممثل بالصليب الأفقي، هو في المستوى الوجودي الذي يرجع إليه، كصورة للجمعية الكلية للكائن، الممثلة بالصليب العمودي(9).

(1) ينظر تاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 4.

(2) المرجع نفسه، الباب 5.

(3) المرجع نفسه، الباب 4.

(4) من المعروف في هذا الصدد، خطبة "أفلاطون" في "المأدبة"، على لسان "أريستوفان"؛ واللوم يقع على غالبية الشراح المحدثين الذين تجاهلوا قيمتها الرمزية، رغم وضوحها البديهي. ورمزية "يين- يانك" في الشرق الأقصى - التي سنرجع إليها لاحقا - مشابهة تماما في إحدى مظاهرها لهذه الدلالة.

(5) من بين جميع الخطوط المتساوية طولا، الدائرة هي الخط الذي يحيط بأوسع مساحة؛ وكذلك، من بين الأجسام المتساوية مساحة، الكرة هي الجسم الذي يحتوي على أكبر حجم؛ وهذا هو سبب اعتبارها أكمل الأشكال في وجهة نظر رياضية صرفة. ومن هذا استوحى ليبنتز مفهومه حول «أحسن العوالم»، الذي يعرّفه بقوله أنه، من بين الكثرة اللامحددة لجميع العوالم الممكنة، هو العالم المحتوي على أكبر وجود كينوني أو أكبر واقع إيجابي؛ لكن التطبيق الذي يقوم به لهذا المفهوم، كما نبهنا عليه سابقا، مجرد من كل عمق ميتافيزيقي حقيقي.

(6) هذا الشكل الكروي النوراني، اللامحدد وغير المغلق، مع ترددات القبض والبسط (المتتالية في وجهة نظر مجلى الظهور، لكنها في الحقيقة متواقتة في «الآن الدائم») يُمثّل ما يُسمّى في التصوف الإسلامي بـ"الروح المحمدي" [أو "الدرة البيضاء" وهو عنوان رسالة للشيخ ابن العربي، أو "جوهرة الكمال" التي يقول عنها الشيخ أحمد التجاني (ت: 1230 هـ) في صلاته المشهورة بهذا الاسم: "اللهم صل وسلم على عين الرحمة الربانية، والياقوتة المتحققة الحائطة بمركز الفهوم والمعاني، ونور الأكوان المتكوّنة، الآدمي صاحب الحق الرباني"]؛ وهذا الشكل الكلي لـ«الإنسان الكامل» هو الذي أمر

الله تعالى الملائكة بالسجود لـه، كما سبق ذكـره؛ ومشاهدة نفس هـذا الشكل [أو التحقق الذاتي به] تدخل ضمن إحدى درجات السلوك الصوفي الإسلامي.

(7) لقد سبق ذكر أنّ هذين الطوْرَيْن، يُعبّر عنهما، في التراث الهندوسي، برمزية كلمة "همسا". وفي بعض نصوص "الطانطَرا" [إحدى مذاهب الهندوسية] نجد كذلك كلمة "آها" التي ترمز لاتحاد "شيفا" و"شاكتي" المَمَثّلان على التتالي بالحرفين الأول والأخير من الأبجدية السنسكريتية [كاتحاد الألف واللام في حرف "لام ألف: لا" في الحروف العربية، حيث الألف أول حرف و(لا) الحرف قبل الأخير من الترتيب الرقمي للحروف حسب تناسب أشكالها أ ب ت ث...؛ ومن جانب آخر، حركة الرفع في النحو تختص بالفاعل، بينما حركة النصب تختص بالمفعول به]؛ وكذلك في اللغة العبرية: الأداتين "أث" و"ثو" تمثلان «الجوهر الفاعل» و«الجوهر المنفعل» في الكائن.

(8) هذه الملاحظة ستجد بالخصوص تطبيقها على رمزية "السواستيكا"، التي ستتكلم عنها لاحقا.

(9) في موضوع التكامل، نشير أيضا إلى رمزية في الأبجدية العربية: فالحرفان الأول والثاني، أي الألف والباء، تعتبَران على التتالي كفاعل أو ذكر وكمنفعل أو أنثى [ينظر مثل هذا المعنى في كتاب "الباء" لابن العربي؛ مع الإشارة أنّ كلمة (الباه) في العربية تعني النكاح]؛ وشكل الألف عمودي، بينما الباء أفقية، واتحادهما بتقاطعهما يشكّل الصليب. ومن جانب آخر، عدداهما بحساب الجمل هما على التتالي 1 و2، وهذا يوافق الرمزية الحسابية الفيثاغورية، التي تعتبر "الوتر" ذكرًا، و"الشفع" أنثى؛ ونفس الموافقة توجد في تراثيات أخرى، ففي تراث الشرق الأقصى مثلا، نجد في أشكال "الكُوا" أو «تثليثات» "فو- هي"، شكل "يانْك"، وهو مبدأ مذكر، ممثلا بخط مستقيم، بينما "الين" وهو مبدأ مؤنث ممثلا بخط منكسر (أو بالأحرى، منقطع في منتصفه). وهذه الرموز، التي تسمّى «التعيّنان الاثنان»، توحي على التتالي بفكرة الوحدة والثنائية؛ وطبعًا ينبغي أن يفهم كل هذا، كما في الفيثاغورية، بمعنى مختلف تماما عن مجرد نظام بسيط «للتعداد» كما تخيله "ليبنتز" (ينظر شرق وغرب، ط2، ص 64-70). وبصفة

عامة، وتبعًا لكتاب "يي- كينك"، فإن الأعداد الوترية تناسب "يانك"، والأعداد الزوجية تناسب "يين". ويبدو أن المفهوم الفيثاغوري للزوج وللفرد يوجد أيضا في ما يسميه "أفلاطون" بـ«المطابق لنفسه» وبـ«الغير» [أو «السّوِى»]، المتناسبان على التتالي مع الوحدة والثنائية، باعتبارهما في العالم الظاهر حصريا. -وفي العدد الصيني، شكل الصليب يمثل العدد 10 (والرقم الروماني الدال على العشرة: X، هو أيضا صليب في هيئة مُحَورَةٍ)؛ وهنا يمكن أن نرى إشارة إلى علاقة التعشير مع التربيع: 1+2+3+4=10، وهي علاقة كانت ممثلة أيضا في "التيتراكتيس" الفيثاغوري [أي التشكيلة الرباعية؛ حول هذا الموضوع ينظر مقال المؤلف الذي عنوانه: "مجموع الأربعة ومربع الأربعة"، وهو المقال الرابع عشر في كتاب "رموز العلم المقدس" الذي سبقت لنا ترجمته]. وبالفعل، فإن في تناسب الأشكال الهندسية مع الأعداد، الصليب يمثل طبعًا التربيع ؛ وبدقة أكبر يمثله في مظهر حركي (ديناميكي)، بينما المربّع يمثله في مظهر سكوني ثابت: والعلاقة بين هذين المظهرين تمثله الإشكالية الهرمسية المعروفة بـ«تربيع الدائرة»، أو، تبعًا للرمزية الهندسية في الأبعاد الثلاثة: إشكالية النسبة بين الكرة والمكعب، التي كانت لنا فرصة الإشارة إليها في سياق الحديث عن «الجنة الأرضية» و«الجنة السماوية» ("مليك العالم"، الباب 11). وأخيرا، نلاحظ في هذا الموضوع أيضا، أنّ في العدد 10، يتناسب الرقمان 1و0 على التتالي مع الفاعل والمنفعل، اللذين يمثلهما مركز الدائرة ومحيطها، تبعا لرمزية أخرى، يمكن ربطها برمزية الصليب باعتبار المركز مسقطا للمحور العمودي على المستوي الأفقي، حيث نفترض حينئذ وجود دائرة تمثل الانتشار على نفس المستوي لأمواج متراكزة؛ فالدائرة مع مركزها الأوسط، تمثل العشرة، وهي في نفس الوقت رمزٌ للكمال الدّوْري، أي رمز للتحقيق الكامل للإمكانيات المنطوية في مرتبة وجودية.

[حول التكامل الواقع في النكاح عبر مختلف مراتب الوجود ينظرالباب 11 من كتاب "الفتوحات المكية لابن العربي" الذي عنوانه: "في معرفة آبائنا العلويات وأمهاتنا السفليات"، وله أيضا كتاب مفصل لهذا الموضوع عنوانه "النكاح الساري في جميع

الذراري". وحول كمال الشكل المستدير والكروي وأهميته في الرمزية ينظر الباب 332 وهو متعلق بسورة "الطور"–وبين كلمتي "طور" و"دور" صلة لفظية واضحة تدل على دلالات متقاربة أو متطابقة. وفي الباب 198 يتكلم عن استدارة العرش المحيط بالعوالم فيقول:

"اعلم أن العرش أحاط بالعالم لاستدارته بما أحاط به من العالم، وكل ما أحاط به فيه الاستدارة ظاهرة، حتى في المُوَلـَّدات، وانظر في تشبيه النبي ﷺ في الكرسي أنه في جوف العرش كحلقة في فلاة من الأرض، فشبّهه بشكل مستدير، وهو الحلقة والأرض؛ وكذلك شبّه السموات في الكرسي كحلقة، والأركان الكرية في جوف الفلك الأدنى كذلك؛ ثم ما تولد عنها لا يكون أبداً في صورته إلا مستديراً، أو مائلاً إلى الاستدارة، معدناً كان أو نباتاً أو حيواناً، وذلك لأن الحركة دورية، فلا تعطي إلا ما يشاكلها".

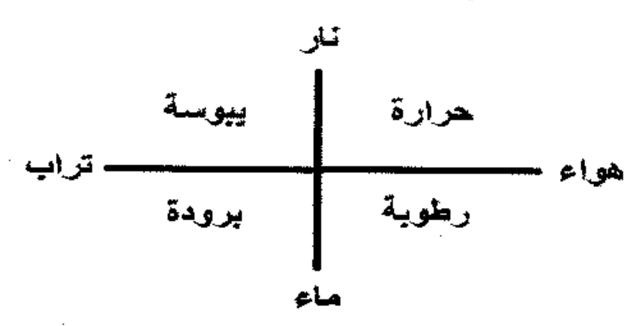
وفي الباب 71 خلال كلامه عن الاعتكاف والصوم، يقول:

"وما ثم اسم إلهي إلا وهوبين اسمين إلهيين، فإن الأمر الإلهي دوري، ولهذا لا ينتهي أمر الله في الأشياء، فإن الدائرة لا أول لها ولا آخر إلا بحكم الفرض؛ ولهذا خرج العالم مستديرًا على صورة الأمر الذي هو عليه في نفسه؛ حتى في الأشكال، فأول شكل قَبِلَ الجسمُ الكلُ الشكلَ المستديرَ، وهو الفلك. ولما كانت الأشياء الكائنة من الله، عند حركات هذه الأفلاك بما قدّره العزيز العليم، أعطت الحكمة أن تكون على صورته في الشكل، أو ما يقاربها؛ فما من حيوان ولا شجرة ولا ورقة ولا حجر ولا جسم إلا فيه مَيْلٌ إلى الاستدارة ولا بد منها، لكنها تدق في أشياء وتظهر بينة في أشياء؛ واجعل بالك في كل ما خلق الله تعالى من جبل وشجر وجسم، تر فيه انعطافاً إلى الاستدارة، فكان الشكل الكروي أفضل الأشكال".

الباب السابع

حلّ المتناقضات

في الباب السابق تكلمنا عن المتكاملات، لا عن المتضادات؛ ومن المهم عدم الخلط الخاطئ الذي يحصل أحيانا بين هذين المفهومين. والدافع لبعض الالتباسات في هذا الصدد، هو ما يحدث أحيانا من ظهور نفس الأمور في وضعيتين متضادتين أو متكاملتين تبعًا لوجهة النظر المعتبرة؛ وفي هذه الحالة يمكن دائما القول إنّ التضاد يناسب وجهة النظر الأنزل أو الأكثر سطحية؛ بينما التكامل، الذي تتصالح فيه المتضادات، بل ينحلّ تضادها مسبقًا، يناسب وجهة نظر أعلى أو أعمق، كما شرحناه في موضع آخر(1). فالوحدة المبدئية تفرض بالفعل عدم وجود متضادات لا تقبل الانحلال(2). إذن، إذا صح في الظاهر وجود تضاد بين طرفين، وله حقيقة نسبية في مستوى وجودي معيّن، فإنه سيزول بصفته تضادًا وينحلّ إلى انسجام، بتوليف أو بتكامل، عند الانتقال إلى مستوى أعلى. وادّعاء غير هذه الحقيقة، يعني إرادة إيلاج الاختلال حتى في المستوى المبدئي نفسه، والحال، كما سبق ذكره، أن جميع الاختلالات المشكّلة لعناصر مجلى الظهور باعتبارها «متمايزة»، تتآزر أو تساهم بالضرورة لتحقيق الانسجام الكلي المتوازن، الذي لا يمكن لأي شيء أن يؤثر فيه أو يزيله. بل التكامل نفسه، الذي لا يزال مظهرًا للثنائية، ينبغي، في إحدى الدرجات، أن ينمحي أمام الوحدة، وذلك بتوازن طرفيه وتحييد كل واحد منهما للآخر بكيفية ما، باتحادهما إلى غاية اندماجهما بلا انفكاك في اللاتميز الأصلي الأول.



وشكل الصليب يمكن أن يساعد على فهم الفارق الواقع بين التكامل والتضاد: فقد رأينا أنّ العمودي والأفقي يمكن اعتبارهما كطرفين متكاملين، لكن لا يمكن طبعا القول بوجود تضاد بين اتجاهيهما. ومظهر التضاد الواضح في نفس الشكل، هما الاتجاهان المتعاكسان انطلاقا من المركز، لنصفي المستقيمين اللذين هما شطرا نفس المحور، مهما كان هذا المحور؛ ويمكن اعتبار هذا التضاد، إما في الاتجاه الأفقي، وإما في الاتجاه العمودي على السواء. وهكذا يكون لدينا في الصليب العمودي ذي البعدين، اثنان من الأزواج يشكلان رباعية؛ ونفس الشيء في الصليب الأفقي، حيث يعتبر أحد المحاور عموديًا نسبيًا، أي كأنه يقوم مقام محور عمودي بالنسبة إلى الآخر، كما شرحناه في آخر الباب السابق. و بجمع الشكلين في شكل الصليب ذي الأبعاد الثلاثة، يصبح لدينا ثلاثة أزواج متضادة: كما رأيناه سابقا في شأن اتجاهات الفضاء والجهات الأصلية. و مما تجدر ملاحظته أنّ من بين المتضادات الرباعية الأكثر شهرة: العناصر، والصفات المحسوسة المناسبة لها، والتي يمكن وضعها موزعة على شكل صليب أفقي. [العناصر هي: النار والهواء والماء والتراب، المناسبة على التتالي للطبائع الأربعة، أي: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة. والصفات الحسية هي:البصر المناسب لنور النار، والذوق للماء، والشم للهواء، واللمس للتراب، أما السمع فيناسب الصوت المناسب للأصل الخامس الذي نشأت منه العناصر وهو "الأثير"؛ وللمؤلف بحث حول هذه المسألة، عنوانه:"نظرية العناصرالخمسة في الهندوسية"، نشره في مجلة "برقع إيزيس"، أوت– سبتمبر 1935]. والمقصود بالفعل حصريا في هذه الحالة، هو تشكيل العالم الجسماني، الواقع برمته في نفس الدرجة من الوجود الكلي، بل لا يمثّل منها سوى قسمًا ضيقا جدا. ونفس الشيء عند الاقتصار على اعتبار الجهات الأصلية الأربعة، التي هي عندئذ جهات العالم الأرضي، الممثل رمزيا بالمستوي الأفقي، بينما سمت الرأس وسمت القدم المتعاكسان وفق المحور العمودي، يتناسبان على التتالي مع الاتجاه نحو العوالم العلوية والعوالم السفلية بالنسبة لنفس هذا العالم الأرضي. ولقد رأينا نفس الشيء أيضا في التضاد المزدوج للانقلابين والاعتدالين، ويمكن فهم هذا بيسر، لأن المحور العمودي، في ثبوته الذي لا يتغير حال دوران الأشياء حوله، يبقى منزهًا – إذا صح القول – عن التأثر بالتقلبات

الدورية التي يديرها، بحكم نفس ثبوته، كصورة محسوسة للثبوت المبدئي(3). وإذا لم نعتبر إلا الصليب الأفقي، فالمركز نفسه يمثل المحور العمودي الذي يلتقي فيه بالمستوي الأفقي؛ وهكذا، فكل مستوي أفقي، يمثل مرتبة أو درجة ما من الوجود، وله في هذه النقطة التي يمكن تسميتها بمركزه تلك الصورة نفسها للثبوت(إذ أنه مبدأ مَعْلَـم إحداثيات، ويمكن إرجاع كل نقطة من المستوي إليها). وإذا طبقنا، مثلا، هذا الاعتبار على نظرية عناصر العالم الجسماني، فالمركز يتناسب مع العنصر الخامس، أي الأثير(4) الذي هو الأول في الحقيقة والسابق عليها جميعا تبعا لترتيب نشأتها، فمنه تنشأ العناصر الأخرى متميّزة على التتابع، وهو الجامع في ذاته لجميع الطبائع المتعاكسة المتمايزة للعناصر الأخرى، أما هيئته هو، فهي في توازن كامل غير متمايزة، فهو في مستواه يتناسب مع اللاظهور المبدئي(5).

إذن، فمركز الصليب هو النقطة التي تتوافق وتنفك فيها كل المتضادات؛ ففيها يتم توليف جميع الأطراف المتعاكسة، وهي التي، في الحقيقة، ليست متعاكسة إلا تبعا لوجهات نظر خارجية ومنحصرة للمعرفة في نمط مخصّص. وهذه النقطة المركزية تتناسب مع ما يُسمَّى في التصوف الإسلامي بـ«المقام الإلهي الذي هو مقام اجتماع الأضداد»(6)؛ وهو ما يُسمَّى في تراث الشرق الأقصى، من جانبه، بـ«الموقع الأوسط الذي لا يتغير» (تشاونْك - يونْك)، الذي هو محل التوازن الكامل، المُمَثل بمركز«الدولاب الكوني»(7)، وهو أيضا في نفس الوقت، النقطة التي ينعكس فيها مباشرة «تصرف السماء»(8). هذا المركز هو الذي يُسيّر جميع الأشياء بحكم «تصرفه الساكن» (واي-وُو - واي)، الذي رغم بطونه، أو بالأحرى بسبب بطونه، هو في الحقيقة غاية النشاط المتصرّف، إذ هو تصرف المبدأ الذي تتفرع منه جميع التصرفات الخاصة: وهو ما عبّر عنه "لاوْ تسا" بقوله: «المبدأ باق على الدوام في اللاتصرف، ومع هذا فلا يقع شيئ إلا به» [أي كل شيء قائم بالله تعالى الحي القيوم رب العالمين، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وذاته غنية عن العالمين، لم تتغير أصلا بحدوث العالم المتجدد بالإبداع الإلهي](9).

والحكيم الكامل-حسب مذهب "الطاوية" [في الصين] - هو الذي أدرك النقطة المركزية واستقر فيها في وحدة لا انفصام لها مع المبدإ، متحققا بثبوته ومتخلقا بـ«تصرفه

الساكن»: يقول "لاوتسا": «الواصل إلى غاية الفراغ، هو الذي سيستقر بكل ثبات لا يتزعزع في الراحة... رجوعُه إلى جذره الأصلي (أي إلى المبدإ، بصفته الأصل الأول في كل آن، والمنتهى الأخير لجميع الكائنات)(10) هو الدخول في مقام الراحة»(11)، و«الفراغ» المقصود هنا هو عبارة عن التجرد التام إزاء جميع الأشياء الظاهرة المؤقتة والعارضة(12)؛ فهو تجرد ينعتق به الكائن من تقلبات «تيار الأشكال»، ومن التردد بين تناوب أحوال«الحياة» و«الموت»، ومن «التكثيف» و«التلطيف» [أو «القبض» و«البسط»](13)، وذلك بالانتقال من محيط «الدولاب الكوني» إلى مركزه، الذي يُسمّى هو نفسه باسم «الفراغ» (أي اللاظهور) الذي يوحّد الأشعة ويجعل منها «دولابا»(14). يقول "لاو - تسا": «السلام في الفراغ هو مقام يتعذر التعبير عنه؛ إنه لا يُؤخذ ولا يُعطى؛ وإنما يتم الاستقرار فيه»(15). هذا «السلام في الفراغ»، هو «السلام الكبير» [أو «الطمأنينة الدائمة»و«اليقين الكبير» في التصوف الإسلامي](16)، وهو المسمى في العربية بـ: "السكينة"، المطابقة للـ"شاكيناه" العبرية، وتعني «الحضور الإلهي» في مركز الكائن، الممثل رمزيا بالقلب في جميع التراثيات(17)؛ وهذا الحضور الإلهي تستلزمه الوحدة مع المبدإ، التي لا يمكن حصولها إلا في مركز الكائن. «كل الكائنات تتجلى لمن هو مستقر في اللاظهور... في وحدته مع المبدإ، هو منسجم به، مع جميع الكائنات، ويعلم كل شيء وفق المقتضيات العامة العُليا، وبالتالي، ليس هو في حاجة لاستعمال مختلف حواسه، ليعرف الخاص والمفصّل. إن العلة الحقيقية للأشياء خفية، لا تدرَك، ولا تقبل التعريف والتعيين. والروح الذي عاد إلى مقام البساطة الكاملة هو وحده الذي يمكن له بلوغها في التأمل العميق»(18).

الحكيم الكامل المستقر في مركز «الدولاب الكوني»، يحرك هذا الدولاب باطنيا بكيفية خفية(19)، بمجرد حضوره، ودون أن يساهم في حركته ولا أن يُهتم بالقيام بأي تصرف: «الغاية المُثلى، هو استواء الأحوال (التجرّد) عند الإنسان المتعالي [العبد الرباني] الذي يترك الدولاب الكوني يدور»(20). هذا التجرد المطلق يجعله حاكمًا على كل الأشياء، لأنه بتجاوزه جميع المتضادات الملازمة للكثرة، لم يبق في الإمكان أن يؤثر فيه شيء: «لقد أدرك "اللاانفعالية" الكاملة [أي كمال الطمأنينة وغاية الرضا]؛ الحياة والموت هما عنده على

السواء، وزوال العالم (الظاهر) لا يثير فيه أي دهشة(21)؛ وببلوغه غاية التقصّي في التأمل، وصل إلى الحقيقة الثابتة، وهي: معرفة المبدإ الكلي الأوحد. إنه يترك كل الكائنات تتطور وفق أقدارها؛ أما هو، فهو مستقر في المركز الثابت لجميع الأقدار(22)... والعلامة الخارجية لهذا المقام الباطني، هي الطمأنينة والسكينة [أو رباطة الجاش والرصانة عند الشخص الذي لا تؤثر فيه المفاجآت]؛ إنها ليست رباطة جأش الشجاع الذي يغور وحده، رغبة في المجد، مخترقا جيشا مُصْطفّا للقتال؛ وإنما هي سكينة الروح، الذي هو أسمى من السماء، ومن الأرض، ومن جميع الكائنات(23)، وهو الساكن في جسم دون أن ينحصر فيه(24)، ولا يلتفت إلى الصُّوَر التي تأتي بها إليه حواسه، فهو يعرف الكل بالمعرفة الكلية في وحدته الثابتة(25). هذا الروح، الحر على الإطلاق، هو سيّد الناس [قال سيدنا محمد ﷺ: "أنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر"]؛ لو بَدا له أن يستدعيهم أفواجا في يوم محدد، لأسرعوا مستجيبين، لكنه لا يحب أن يكون مخدوما» (26).

في النقطة المركزية، يتم تجاوز كل الفروق الملازمة لوجهات النظر الخارجية، وكل المتضادات تختفي وتنحل في توازن كامل. «في الوضع الفطري الأصلي، هذه المتضادات لا وجود لها. إنها كلها متفرّعة من تنوّع الكائنات (ملازمة لمجلى الظهور الحادث مثلها)، ومن تواصلاتها الناتجة عن الدوران الكلي(27)؛ وتزول بمجرد زوال ذلك التنوع وتلك الحركة. وعلى الفور يزول تماما تأثيرها على الكائن الذي اختزل إنـيّته المتميزة وحركته الخاصة، إلى "لا شيء" تقريبا(28). هذا الكائن لم يبق له دخول في صراع مع أي كائن، لأنه مستقر في اللامتناهي، مَمْحُوٌّ في اللاتعين(29). إنه قد بلغ واستقر في نقطة انطلاق التحولات، وهي نقطة محايدة لا وجود فيها للصراعات. وبتركيز طبيعته، وبتغذ[ية] روحه الحيوي، وبتجميع كل طاقاته، توحّد مع مبدإ كل التكوينات. وبحكم طبيعته التام[ة] [المُـ]جَمَّعة توليفيا في الوحدة المبدئية)، وروحه الحيوي الطاهر، لا يمكن لأي كائن أن يخدشه»(30).

هذه النقطة المركزية الأصلية تتطابق مع «القصر المقدس» في القبالة العبرية؛ وهي في ذاتها، لا موقع لها، لأنها مستقلة إطلاقا عن الفضاء، الذي ما هو إلا نتيجة انتشارها أو تطورها اللامحدد في جميع الاتجاهات، فهو إذن ناشئ بتمامه منها: «لننتقل روحيا، خارج عالم

الأبعاد والأحياز هذا، فلا مجال هناك لإرادة حصر المبدإ في موقع»(31). لكن، عندما يتم تحقيق الفضاء، فالنقطة الأصلية، رغم بقائها على الدوام جوهريا «غير متحيّزة» (لأنه لا يمكن أن تتأثر أو تتغير بتاتا بذلك التحقيق)، تصبح مركزا لهذا الفضاء (أي، بنقل هذه الرمزية [إلى دلالة عليا]، تصبح مركز مجلى الظهور الكلي بكامله)، كما سبق بيانه، ومنها تنطلق الجهات الست، التي بتعاكسها مثنى مثنى، تمثل كل المتضادات، وإليها تعود أيضا، في الحركة المتناوبة للبسط والقبض، والمشكلة، كما ذكرناه من قبل، للطورين المتكاملين لكل ظهور. والثاني منهما، أي طور الرجوع نحو الأصل، هو المسطّر للطريق الذي يسلكه الحكيم [أو المريد السالك طريق التزكية] ليبلغ التوحد مع المبدإ [وذلك عند سماعه خطاب ربه: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۝٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ۝٣٠﴾ [الفجر 27]؛ وعبارات: «تركيز طبيعته» و«تجميع كل طاقاته» في النص الذي كنا بصدد الاستشهاد به، تبيّن ذلك بأوضح ما يمكن؛ و«البساطة» التي سبق ذكرها، تتناسب مع الوحدة «بلا أبعاد» للنقطة المركزية: «الإنسان البسيط على الإطلاق يغلب ببساطته جميع الكائنات، بحيث لا يقاومه أحد في جهات الفضاء الستة، ولا يعاديه أحد، ولا تخدشه النار ولا الماء»(32). وفعلا، إنه مستقر في المركز، الذي بإشعاعه تنشأ الجهات الست، وإليه تعود في حركة الرجوع، متحايدة مثنى مثنى، بحيث تزول ضديتها الثلاثية تماما في هذه النقطة الفريدة، ولا شيء مما يحصل منها أو يتحيّز، يمكن أن يمسّ الكائن المستقر في الوحدة الثابتة. فلِكونِه لا يضاد شيئا، فكذلك لا شيء يمكن أن يضاده، لأن التضاد علاقة متبادلة بالضرورة، تستلزم حضور طرفين، وبالتالي فهي لا تتلاءم مع الوحدة المبدئية؛ والعداوة التي ما هي سوى استتباع أو مظهر خارجي للتضاد، لا يمكن أن توجد عند كائن خارج وراء كل تضاد. والنار والماء، اللذان هما نموذج للمتضادات في «العالم العنصري»، لا يمكن أن يخدشاه، لأنهما، والحق يقال، لم يبق لهما أي وجود كأضداد بالنسبة إليه، لأنهما بتوازنهما وتحايدهما باجتماع طبيعتيهما – المتضادتين ظاهرا، لكنهما المتكاملتين حقيقة–(33)، اندرجا في "لاتميز" الأثير الأصلي الأول.

فالمستقر في المركز، يرى الكل موَحَّدًا، لأنه يرى الكل في وحدة المبدإ؛ وكل وجهات النظر الخاصة (أو، إن أردنا، «الذاتية المُخَصّصَة») أو التحليلية، التي لا تعتمد إلا على الفروق العارضة، والتي تنشأ منها كل اختلافات الآراء الفردية، تنمحي عنده، منطوية في التوليف الجامع للمعرفة المتعالية، المستوعِبة للحقيقة الواحدة الثابتة. ووجْهة نظره الخاصة به، هي الوجهة التي لم تتمايز فيها بَعْدُ [مفارقات]: "هذا وذاك ونعم ولا". هذه الوجهة هي «محور المعيار» (أو محور النموذج والقانون)؛ إنها المركز الثابت لدائرة تدور حولها كل الحوادث، والتمايزات والفرديات. ومنها لا يُرى سوى اللامتناهي الذي ليس هو "هذا" ولا "ذاك"، ولا "نعم" ولا "لا". ورؤية الكل في الوحدة الأصلية التي لم يظهر فيها تمايز بَعْدُ، ولا مسافة، بحيث يكون الكل منطويا في واحد، هذه هي الفطنة الحقيقية(34). و«محور المعيار» هو الذي تتفق كل التراثيات على تسميته بـ«القطب» (35)، أي كما سبق شرحه، النقطة الثابتة التي عليها مدارات العالم، وفق المعيار أو القانون المتحكم في كل ظهور، والذي هو نفسه منبعث مباشرة من المركز؛ أي إنه التعبير عن «إرادة السماء» في المجال الكوني(36).

التعقيبات على الباب السابع

(1) كتاب "أزمة العالم الحديث": ص 43 -44، ط 2.

(2) ولهذا، فإن كل مذهب «ثنائي»، سواء كان لاهوتيا كالذي ينسب للـ«مانوية»، أو فلسفيا كما هو عند "ديكارت"، هو بالأساس مفهوم خاطئ تماما.

(3) إنه «المحرك الساكن» كما سماه أرسطو، وهو الذي أشرنا إليه في العديد من المناسبات السابقة. [حول الجهات الأصلية ورمزيتها وعلاقاتها بفلك البروج، ينظر مقالة المؤلف الثالثة عشرة من كتابه "رموز العلم المقدس"، التي عنوانها: "فلك البروج والجهات الأصلية"؛ وكذلك المقال الخامس والثلاثون الذي عنوانه: "الأبواب الانقلابية"، والمقال السابع والثلاثون الذي عنوانه: "رمزية الانقلابين لجانوس"].

(4) إنه «الجوهر الخامس» عند الكيميائيين القدامى، والممَثَّل أحيانا في مركز صليب العناصر، بشكل نجمة خماسية الفروع أو زهرة خماسية الأوراق. وقيل عنه أيضا أنه «خماسي الطبع»؛ وهذا باعتبار الأثير من حيث هو في ذاته، وكمبدأ للعناصر الأربعة الأخرى.

(5) هذا هو السبب الذي يجعل تسمية "الأثير" قابلة لنقلة قياسية نبّهنا عليها سابقا: فهي عندئذ تدلّ رمزيا على المرتبة المبدئية ذاتها.

(6) الوصول إلى هذا «المقام»، أو هذه الدرجة من التحقق الفعلي للكائن، يتم عند التحقق بـ«الفناء»[في التصوف الإسلامي]، أي «انطفاء الأنا» بالرجوع إلى «الفطرة الأصلية»؛ وهذا «الفناء» يماثل، حتى في لفظته، "النيرفانا" في المذهب الهندوسي. وبعد "الفناء" يأتي "فناء الفناء"، المناسب لـ"بارينيرفانا" (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، (الباب 13، ط 3). ويمكن اعتبار الانتقال من مقام "الفناء" إلى مقام "فناء الفناء" كتطابق مركز إحدى مراتب الكائن مع مركز الكائن الكلي، تبعًا لما شرحناه سابقا.

(7) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب 1 و4، وكتاب "باطنية دانتيه" ط 3، ص 62.

(8) تطبيق «الموقع الأوسط الذي لا يتغير»[في ملة الصين الأصلية] تكفّل به مذهب "كونفشيوس" [ت: 479 قبل الميلاد]، بينما دلالته الميتافيزيقية بالمعنى الحصري اختصت ببيانه "الطاوية" [أي مذهب التربية الروحية والتحقق العرفاني في ملة الصين، ومن أشهر أقطابه "لاوْ تسا" الذي عاش بين القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وكان معاصرا لكونفوشيوس].

(9) كتاب "طاو-طي - كينْك"، 37 [يُنسب إلى "لاوْتسا"].

(10) كلمة "طاو" التي تعني حرفيا "الطريق"، والدالة على المبدأ، تمثَل بحرف تشكيلي جامع لعلامتي الرأس والرجلين، وهو ما يكافئ رمز "الألفا" و"الأوميكا" في التراثيات الغربية [أي ما يكافئ الجامع بين البداية والنهاية، فهو الأول الآخر].

(11) "طاو-طي - كينْك"، 16.

(12) هذا التجرد يتطابق مع [ما يُسمّى في التصوف الإسلامي بـ:] "الفناء". ويمكن أيضا في هذا الصدد الرجوع إلى تعاليم "البهاكَافاد - جيتا" الهندوسية، حول عدم الالتفات إلى ثمرات الأعمال والوقوف عندها، وهو ما يتيح للكائن الانعتاق من التسلسل اللامحدد لاستتباعات تلك الأعمال: إنه «العمل بلا حظوظ ولا لحوظ» ("نيشكاماكارما) [بل عبودية لله خالصة لوجهه الكريم وحُبّــا في ذاته]، أما «العمل بحظ» ("ساكاماكارما) فهوالعمل بقصد الحصول على ثمراته.

(13) بمعنى مماثل، يسميه أرسطو: «تكوين» و«فساد».

(14) كتاب "طاو-طي - كينْك". -أبسط أشكال الدولاب هو الدائرة المقسّمة إلى أربعة أجزاء متساوية بواسطة الصليب؛ وبالإضافة إلى هذا الدولاب مربّع الأشعة، فإن الأشكال الأكثر شيوعا في رمزية جميع الشعوب هي العجلات سداسية أو ثمانية الأشعة؛ وكل واحد من هذه الأعداد يضيف إلى دلالة الدولاب العامة مسحة خاصة. والشكل الثماني للـ"كْوَا" الثمانية أو «التشكيلة المثلثة» لـ"فو - هي"، والذي هو أحد الرموز الأساسية في تراث الشرق الأقصى، يكافئ في بعض وجوه الاعتبار، العجلة ثمانية الأشعة، وكذلك زهرة اللوتس بأوراقها الثمانية [حول هذه الرمزية ينظر في كتاب

"رموز العلم المقدس" للمؤلف، المقال التاسع الذي عنوانه: "الأزهار الرمزية"]. ورمز العالم في تراثيات أمريكا الوسطى العتيقة يتمثل دائما في شكل دائرة بداخلها رسم صليب.

(15) "ليا-تسا"، الباب الأول.- نستشهد بنصوص "ليا- تسا" و"تشاونك‌ا-تسا"، تبعا لترجمة "ر.ب. ليون ويجر".

(16) وهو أيضا "الباكس بروفوندا" (أي: السلام العميق) في تراث تنظيم "وردة الصليب".

(17) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب 13، ط 3؛ و"مليك العالم"، الباب 3.-قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح 4]؛ونفس الشيء بالضبط في التعليم القبالي"العبري"، يقول المتخصص في العبرية لويس كابال: «تسمى "الشاكيناه" بهذا الاسم، لأنها تسكن (شاكان) في قلوب المؤمنين. ورمز هذا المسكن هو الخيمة المقدسة (ميشكان) حيث يحصل الشعور بالحضور الإلهي» (كريتيكا ساكرا"، ص 311، نشرة أمرستردام 1689؛ أوْرَد هذا النص "م.ب.فوليود"، "القبالة العبرية"، مجلد 1، ص 493). ولا حاجة للإلحاح على التنبيه أن «نزول السكينة» في القلب تحصل وفق المحور العمودي: إنها تجلي «تصرف السماء».- ومن جانب آخر، ينظر إلى التعليم الهندوسي حول مثوى "براهما"، الذي يُرمز إليه بالأثير في القلب، أي في المركز الحيوي للكائن الإنساني ("الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 3).

(18) "ليا- تسا"، الباب 4.-هنا نرى كل الفارق الفاصل بين المعرفة المتعالية عند الحكيم [أي الحكيم الإلهي، وعند الصوفي المحقق] والمعرفة العادية أو«الظاهرية العامية»؛ وفي "الطاوية" تتردد كثيرا الإشارات إلى «البساطة»، وهي عبارة عن توحيد كل قوى الكائن، وتُعتبَر كالطابع المميز لمقام "الفطرة الأصلية الأولى". وكذلك في المذهب الهندوسي: مقام «الطفولة» ("باليا")، بالمفهوم الروحي، يُعتبَر شرطًا مسبَقًا لنيل المعرفة في أكمل مراتبها (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 23، ط3)-وفي هذا السياق يمكن التذكير بكلمات مماثلة توجد في الإنجيل: «في الوقت الذي أخفيتم فيه هذه الأمور عن العلماء وأهل الفطنة، كشفتموها للبسطاء وللصغار» (القديس متى، 11،

25؛ القديس لوقا، 10، 21)؛ «لن يلج ملكوت الله إلا من يتلقاه كما يتلقاه الطفل» (القديس لوقا، 18، 17) [وفي الآية 40 من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾؛ ففي قوله- تعالى- ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ أبلغ تعبير عن الحالة التي يريد المؤلف بيانها هنا]. والنقطة المركزية التي عندها يتم الاتصال بالمقامات العليا أو «السماوية» هي «الباب الضيق» في رمزية الإنجيل [أو«سَمِّ الْخِيَاطِ» في رمزية القرآن] ؛ و«الأغنياء» الذين لا يستطيعون المرور عبره، هم الكائنات المتشبثين بالكثرة، وبالتالي لا يستطيعون الارتفاع من المعرفة التفصيلية إلى العرفان الموحّد. و«الفقر الروحاني» الذي هو التجرد إزاء مجلى الظهور وعدم الالتفات إليه، يظهر هنا كرمز آخر مكافئ لرمز «الطفولة»: «ما أسعد الفقراء بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات» (القديس متى، 5، 2). ولهذا "الفقر" دور هام في التصوف الإسلامي،فهو يستلزم أيضا بالإضافة إلى ما قلناه، التحقق بالاضطرار التام الدائم للكائن، بكل ما هو عليه، إزاء المبدإ [وذلك بشهوده الدائم أنْ لا قيام له ولا لأي شيء إيجادا وإمدادا في كل آن إلا بالله الحي القيوم تعالى] «الذي لا يخرج عن إحاطته شيء، فلا وجود [حقيقي] لسواه على الإطلاق» ("رسالة الأحدية" لمحيي الدين بن عربي [المنسوبة له خطأ، ومؤلفها الحقيقي هو أوحد الدين البلياني" المتوفى سنة 696هـ.]).

(19) هي نفس الفكرة التي يعبّر عنها في التراث الهندوسي باسم "شاكرافارتي"، التي تعني حرفيا «مدير الدولاب» [ينظر "مليك العالم"، الباب 2؛ و"باطنية دانتيه"، ط 3، ص 55].

(20) "تشاونكْ- تسا"-ينظر "مليك العالم"، الباب 9.

(21) رغم التشابه الظاهر لبعض العبارات، فهذه «اللاانفعالية» مختلفة تماما عن تلك التي يتكلم عنها [الفلاسفة] الرواقيون، والتي كانت حصريًا من مستوى «أخلاقي»، ويبدو أنها لم تكن أبدا سوى مجرد مفهوم نظري.

(22) تبعا للشرح التراثي لـ"تشوانگ- تسا" على الـ"يي- كينگ": «فإن كلمة "قـدَر" تعـني العلـة الحقيقية لكينونة الأشياء»، فـ«مركز جميع الأقدار» هو إذن المبدأ من حيـث أنـه مـصدر "العلة الكافية" لجميع الكائنات.

(23) بالفعل، فإن المبدأ أو «المركز» سابق على كل تمييز، بما فيه التمييزين «الـسماء» (تيـان) و«الأرض» (تي)، وهو الذي يمثل أول ثنائية، وهاتان الكلمتان تكافئـان علـى التـالي "بوروشا" و"براكريتي" [التمييزين «الـسماء» و«الأرض» مـذكور في الآيـة 30 مـن سـورة "الأنبيـاء": ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾].

(24) هذا مقام "جيفان- موكتا" (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 23، ط 3).

(25) تنظر وضعية "براجنا" في المذهب الهندوسي (المرجع نفسه، الباب 14).

(26) "تشوانگ- تسا"، الباب 5.–حرية من تخلـص مـن جميـع الأشـياء الحادثـة، ووصـل إلى معرفة الحقيقة الثابتـة، مـصرّح بهـا أيـضا في الإنجيـل: «سـتعرفون الحقيقـة، والحقيقـة تجعلكم أحرارًا» (القديس يوحنا، 8، 32) [الانعتاق من الحادثات تعبّر عنه الآيتان22 و 23 من سورة الحديد: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾]. ومن جانب آخر يمكن أيضا إقامة مقاربة بين هـذه المعـاني وهـذه الكلمـة الأخـرى مـن الإنجيـل: «ابحثوا أولا عن ملكوت الله وعدله، وكل الباقي سيُعطى لكم زيادة» (القـديس متـى، 7، 33؛ القديس لوقا، 12، 31). وينبغـي هنـا تـذكّر العلاقـة الوثيقـة الموجـودة بـين مفهوم العدل ومفهوم التوازن والانسجام؛ وقد نبّهنا في موضع آخر على العلاقـة الـتي تربط العدل بالسلام ("مليك العالم"، الباب 1 و6؛ "السلطة الروحية"، الباب 8).

(27) أي دوران «الدولاب الكوني» حول محوره.

(28) هذا الاختزال للـ«أنا المتميّز»، الذي يزول بانطوائه في نقطة وحيدة، هو نفس «الفراغ» الذي سبق الكلام عنه، وهو أيضا «الفناء» في التصوف الإسلامي؛ وتبعا لرمزية الدولاب، من البديهي أن «حركة» الكائن يزداد تقلصها كلما اقترب من المركز.

(29) الأولى من هاتين العبارتين ترجع إلى «الهوية»، والثانية ترجع إلى «الفردية».

(30) "تشاونك- تسا"، الباب 19. - الجملة الأخيرة ترجع مرة أخرى إلى أوضاع «المقام الأصلي الفطري الأول»، وهو ما يُسمَّى في التراث اليهودي المسيحي بـ"مثوى الخلود" قبل «الهبوط»، الخلود الذي يعود إليه من يرجع إلى «مركز العالم» فيتغذى من «شجرة الحياة».

(31) المرجع نفسه، الباب 22.

(32) "ليا- تسا"، الباب 2.

(33) النار والماء في مظهر التكامل، لا التضاد، يمثلان إحدى التعابير عن المبدأين الفاعل والمنفعل في ميدان الظهور الجسماني أو المحسوس؛والاعتبارات المتعلقة بهذه الوجهة من النظر طوّرتها المدارس الهرمسية بالخصوص.

(34) "تشاونك- تسا"، الباب 2.

(35) لقد درسنا هذه الرمزية في كتاب "مليك العالم" بالخصوص. -وفي تراث الشرق الأقصى، تُمثَّل «الوحدة العظمى» (تاي- إي) كأنها مستقرة في النجمة القطبية، التي تسمى (تيان- كي) أي حرفيا: «أوج السماء» [وفي بعض تفاسير سورة "الطارق"، إن هذه النجمة القطبية هي "النجم الثاقب" الذي أقسم الله به وقرنه بحفظ كل نفس:﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ۝ إِن كُلُّ نَفۡسٖ لَّمَّا عَلَيۡهَا حَافِظٞ ۝﴾].

(36) «الاستقامة» (تا)، التي يوحي اسمها بفكرة الخط المستقيم، وبالأخص بفكرة «محور العالم»، هي، في مذهب "لاو- تسا"، ما يمكن تسميته بـ«توصيف خاص» للـ«طريق» (طاو) بالنسبة لكائن أو لمرتبة وجودية معيّنة: إنها الاتجاه الذي ينبغي لهذا الكائن أن

يتبعه لكي يكون وجوده وفق «الطريق»،أوبعبارة أخرى: منسجما مع المبدإ (وهو اتجاه صاعد، بينما «تصرف السماء» ينزل متصرفًا وفق الاتجاه الهابط لنفس هذا المستقيم). -ويمكن مقاربة هذا مع ما ذكرناه في موضع آخر ("مليك العالم"، الباب 8) حول موضوع التوجيه في طقوس العبادة، وسنعود إليه لاحقا.

[تتمة لهذا الباب: كلام المؤلف في آخر هذا الباب عن جمعية "نـَعَم" و"لا"، يذكّر بجواب الشيخ محيي الدين ابن العربي خلال حواره مع الفيلسوف الفقيه ابن رشد، المذكورفي الباب 15 من "الفتوحات المكية"، حيث يقول ابن العربي: « ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع؛ فبعثني والدي إليه في حاجة قصدًا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي؛ فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً فعانقني، وقال لي: "نعم؟" قلت له: "نعم"؛ فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: "لا"، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي"؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: "نعم لا، وبين "نعم" و"لا" تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها"، فاصفرّ لونه وأخذه الإفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه».

وقد ذكر المؤلف في هذا الباب أوصافا للعارف المحقق مستشهدا بنصوص من تراث الشرق الأقصى، فلنورد وصف الشيخ محيي الدين للعارف. أما كلامه عن القطب ووزيريه الإمامين، فينظر في رسالته: "منزل القطب والإمامين"، وفي الباب 270 من "الفتوحات"؛ يقول في الباب 177 من الفتوحات الذي عنوانه:" في معرفة مقام المعرفة":

«فالعارف عند الجماعة: من أشعر الهيبة نفسه والسكينة، وعدم العلاقة الصارفة عنه؛ وأن يجعل أول المعرفة لله، وآخرها ما لا يتناهي؛ ولا يدخل قلبه حق ولا باطل؛ وأن توجب له الغيبة عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق، فلا يشهد غير الله، ولا يرجع إلى غيره، فهو يعيش بربه لا بقلبه؛ وأن تكون المعرفة إذا دخلت قلبه تفسد أحواله التي كان

عليها، بأن تقلبها إليه تعالى، لا بأن تعدمها، فإنها عندهم كما قال الله - تعالى - عن قول بلقيس: "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون"، وعندنا ليس كذلك، بل يجعلوا أعزة أهلها بالله، بعدما كانت بغير الله، وذلتها لله لا لغير الله. فلا حال عندهم للعارف، لمحو رسومه، وفناء هويته، وغيبة أثره. وإنه لا تصح المعرفة وفي العبد استغناء بالله. وأن العارف أخرس، منقطع مقتطع منقمع، عاجز عن الثناء على معروفه؛ وإنه خائف، متبرم بالبقاء في هذا الهيكل وإن كان منورًا لمّا عرّفه الشارع أنّ في الموت لقاء الله، فتنغصت عليه الحياة الدنيا شوقاً إلى ذلك اللقاء. فهو صافي العيش كدر، طيب الحياة في نفس الأمر لا في نفسه. قد ذهب عنه كل مخلوق، وهابه كل ناظر؛ إذا رئي ذُكِر الله. وإنه ذو أنس بالله، وأن يكون مع الله بلا فصل ولا وصل. حيي، في قلبه تعظيم. قلبه مرآة للحق. حليم، محتمل. فارغ من الدنيا والآخرة. ذو دهش وحيرة. يأخذ أعماله عن الله، ويرجع فيها إلى الله. بطنه جائع، وبدنه عار. لا يأسف على شيء، إذ لا يرى غير الله. طيّار. تبكي عينه، ويضحك قلبه. فهو كالأرض يطأها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب، لا تمييز عنده. لا يقضي وطره من شيء. بكاؤه على نفسه، وثناؤه على ربه. يضيع ما له، ويقف مع ما للحق، لا يشتغل عنه طرفة عين. عرف ربه بربه. مهدي في أحواله. لا تلحظه الأغيار. ولا يتكلم بغير كلام الله. مستوحش من الخلق. ذو فقر وذلة، يورث غنى وعزة. معرفته طلوع حق على الأسرار، وموصلة الأنوار. حاله فوق ما يقول. استوت عنده الحالات في الفتح: فيفتح له على فراشه كما يفتح له في صلاته، وإن اختلفت الواردات بحسب المواطن. دائم الذكر؛ ذو لوامع؛ يسقط التمييز؛ لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء. تضيء له أنواع العلم، فيبصر بها عجائب الغيب. مستهلك في بحار التحقيق. صاحب أمواج تغط، فترفع وتحط. صاحب وقت، وأستيفاء حقوق المراسم الإلهية على التمام. نعته في تحوّله من صفة إلى صفة. دائم لا يتعمل، ولا يجتلب، أحيد الوقت. يسع الأشياء ولا تسعه. يرجو ولا يُرجى. رحيم، مؤنس، مشاهد جلال الحق وجمال الحضرة. إمّعة

مع كل وارد. يصادف الأمور من غير قصد له. وجود في عين فقد. ذو قهر في لطف، ولطف في قهر. حق بلا خلق. مشاهد قيام الله على كل شيء. فانٍ عنه به، باق معه به. غائب عن التكوين، حاضر مع المكوّن. صاح بغيره، سكران بحبه. جامع للتجلي. لا يفوته ما مضى بما هو فيه، ثابت المواصلة. محكِم للعبادة في العادة مع إزالة العلل. طائع بذاته، قابل أمر ربه. منزه عن التشبيه. تجري عليه منه أحكام الشرع في عين الحقيقة. ذو روح وريحان. قلبه طريق مطرقة لكل سالك. صاحب دليل وكشف وشهود. يكرم الوارد، ويتأدب مع الشاهد. برئ من العلل. صاحب إلقاء وتلق. مضنون به، مستور بولهه؛ محبوس في الموقف؛ ذاهب تحت القهر. رجوعه سلوك، وحجابه شهود. سرّه لا يعلم به زرّه. كلما ظهر له وجه علم أنه بطن عنه وجه. منفرد بلا انفراد. متواترالأحوال بحكم الأسماء. أمين بالفهم. قابل للزيادة. موحّد بالكثرة. صاحب حديث قديم. يعلم ما وراء الحجب من غير رفع حجاب. ذو نور طامس، شعاعاته محرقة، وفجآت وارداته مقلقة، يرد عليه ما لا يعرف. متمكن في تلوينه، لكون خالقه كل يوم في شأن. مجرّد بكله عن السوى. واقف بالحق في موطنه. مريد لكل ما يراد منه. ذو عناية إلهية تجذبه. سالك في سكون، مقيم في سفره. صاحب نظرة ونظر. يجد ما لا تسعه العبارة من دقائق الفهم عن الله من غير سبب. مهذب الأخلاق. غير قائل بالاتحاد. ذاهب في كل مذهب بغير ذهاب. مقدّس الروح عن رعونات النفوس. معلوم المراتب في البساط. مؤمن بالناطق في سرّه، مصغ إليه، راغب فيما يرد به، مشفق مما في باطنه، مظهر خلاف ما يخفي لمصلحة وقته. ولـهُه لا يحكم عليه. غريب في الملأ الأعلى والأسفل. ذو همة فعّالة مقيّدة غير مطلقة. غيور على الأسرار أن تذاع. لا يسترقه شيء. يطالع بالكوائن على طريق المشورة باستجلاء في ذلك يجده، يمنعه ذلك من الانزعاج لأنه لا يقتضيه مقام الكون. له جماع الخير، يتحكم بالمشيئة لا بالاسم. قد استوت طرفاه: فأزله مثل أبده. تدور عليه المقامات، ولا يدور عليها. له يدان، يقبض بهما ويبسط، في عالم الغيب والشهادة، عن أمر الحق، ولاية وخلافة. حمّال أعباء المملكة. يُستخرَج به غيابات الأمور. ينشئ

خواطره أشخاصًا على صورته. محفوظ الأربعة. فريد من النظر. له في الملكـوت وقـائع مشهودة. ونعوت العارف أكثر من أن تحصى. فهذه بعض لإشارات الطائفة في حقيقـة العارف».

الباب الثامن

الحرب والسلام

ما كنا بصدد الكلام عنه حول "السلام" المستقر في النقطة المركزية، يقودنا، ولو بدا هذا كاستطراد، إلى الحديث ولو قليلا عن رمزية أخرى، هي رمزية الحرب، التي أشرنا إليها أحيانا في مواضع أخرى(1). ونجد هذه الرمزية في الـ"بهاكافاد ـ جيتا" بالخصوص: فالمعركة المقصودة في هذا الكتاب تمثل النشاط الظاهر، بكيفية عامة تماما، وفي شكل مناسب لطبيعة ووظيفة طبقة "الكشاطرية" [هي الطبقة الثانية بعد طبقة "البراهمان" من بين الطبقات الأربعة المشكلة للمجتمع الهندوسي] الموجَّهة إليها هذه الرمزية تخصيصا(2). وساحة القتال ("كشيطرا") هو ميدان النشاط الذي يطوّر فيه الفرد إمكانياته، ويمثله المستوي الأفقي في الرمزية الهندسية؛ فالمقصود هنا المرتبة الإنسانية، لكن نفس التمثيل يمكن تطبيقه على أي مرتبة من مراتب الظهور، خاضعة هي أيضا للنشاط، إن لم تكن على أي حال تحت حكم التحول والكثرة. وهذا الاعتبار، كما يوجد في المذهب الهندوسي، يوجد كذلك في الدين الإسلامي، إذ هو بالضبط المعنى الحقيقي للـ"جهاد"؛ وتطبيقه الاجتماعي والظاهري ما هو إلا مظهر ثانوي له، والدليل على هذا أنه لا يمثّل سوى "الجهاد الأصغر"؛ أما "الجهاد الأكبر" فهو في مستوى باطني وروحي خالص(3).

ويمكن أن نقول أن السبب الأساسي لوقوع الحرب، كيفما كانت وجهة النظر ومهما كان الميدان المعتبر، هو وضع حد لفوضى وإعادة هيمنة النظام: إنه، بعبارة أخرى، توحيد كثرة، بوسائل تنتمي إلى عالم الكثرة نفسها ؛ فبهذه الصفة وحدها، يمكن اعتبار الحرب حربا مشروعة. ومن جانب آخر، فإن الفوضى بمعنى خاص، ملازمة لكل ظهور باعتباره من حيث هو، أي بالنظر إليه كالمستقل عن مبدئه، أي ككثرة غير موحدة، فلا يكون عندئذ سوى سلسلة غير محددة من اختلالات التوازن. فالحرب، بهذا المعنى الذي ذكرناه، لا تنحصر في معنى يتعلق بالإنسان حصريا ؛ ولهذا، فإن هذه العودة [إلى الوحدة] في وجهة نظر

مجلى الظهور، تبدو كأنها تدمير، كما هو ظاهر بوضوح في بعض مظاهر رمزية "شيفا" في المذهب الهندوسي["شيفا" هو رمز لعدة نعوت ربانية متداخلة، ومن بينها تدمير الفوضى لأحلال السلام].

فإن قيل إن الحرب نفسها هي أيضا فوضى، فهذا صحيح في وجهة نظر معيّنة، وهي بالضرورة كذلك بحكم قيامها في عالم الظهور والكثرة؛ ولكنها فوضى تهدف إلى تحييد فوضى أخرى؛ وتبعا لتعليم تراث الشرق الأقصى الذي ذكّرنا به سابقا، فإن مجموع كل مظاهر الفوضى، وكل اختلالات التوازن، يشكّل النظام الكلي. والانسجام لا يظهر إلا بالارتفاع فوق الكثرة، وذلك عند زوال اعتبار أي شيء مستقلا منعزلا و"متمايزا"، أي بالنظر إلى جميع الأشياء في الوحدة. وهذه هي النظرة الحقيقية، لأن الكثرة خارج المبدإ الوحيد، ليس سوى وجود وهمي؛ لكن هذا الوهم، مع الفوضى الملازمة له، يستمر بقاؤه عند كل كائن مالم يصل بكيفية فعلية تامة (لا بمجرد تصوّر نظري) لوجهة نظر "وحدة الوجود" في جميع هيئات ومراتب الظهور الكلي.

فغاية الحرب، حسب هذا الذي ذكرناه، هو إحلال السلام، لأن السلام حتى بالمعنى الأكثر شيوعا، ليس في الحاصل سوى النظام، والتوازن، والانسجام، وهذه الألفاظ الثلاثة المترادفة تقريبا، تدلّ في مظاهر لا تختلف عن بعضها إلا قليلا، على انعكاس الوحدة في الكثرة نفسها، عند إرجاع هذه الكثرة إلى مبدئها. وبالفعل، فالكثرة، حينئذ، لم تُدمَّر حقيقة، وإنما "تجوهرت"؛ وعند إرجاع جميع الأشياء إلى الوحدة، فإن هذه الوحدة تتجلى في كل الأشياء، التي بعيدا عن انعدام وجودها، تكتسب من هنا، بالعكس، تمام كمال حقيقتها [يقول الشاعر أبو العتاهية: وفي كل شيء له آية ** تدل على أنه الواحد]. وهكذا تتوحد بلا انفصام وجهتا النظر المتكاملتان، أي: "الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة"، في النقطة المركزية لكل ظهور، التي هي "الحضرة الإلهية"، أو "المقام الإلهي" السابق ذكره. فبالنسبة للواصل إلى هذه النقطة، كما قلناه، لم يبق للمتضادات وجود، وبانعدامها تزول الفوضى؛ فهي محل النظام، والتوازن، والانسجام أو السلام؛ وأما خارج هذا المحل، وبالنسبة لمن هو متوجّه إليه

ولم يبلغه بَعْدُ، فالحرب قائمة كما عرَّفناها، إذ أنه لم يتم بَعْدُ التغلب النهائي وتجاوز المتضادات حيث تُعَشِشُ الفوضى.

أما في معناها الظاهري والاجتماعي، فالحرب المشروعة هي التي تقام ضد الذين يخلّون بالنظام، وهدفها إرجاعهم إليه، فهي أساسيا تشكّل وظيفة "عدالة"، أي في الحاصل وظيفة توازن(4)، مهما كانت المظاهر الثانوية العارضة؛ غير أن هذه الحرب ليست سوى "الجهاد الأصغر"، التي لا تعدو أن تكون صورة للـ"جهاد الأكبر". ويمكن هنا تطبيق ما كررناه مرات عديدة، وأيضا في بداية هذه الدراسة، عن القيمة الرمزية للوقائع التاريخية التي يمكن اعتبارها كالممثلة، وفق نمطها، لحقائق من مستوى عال.

فـ"الجهاد الأكبر" هو جهاد الإنسان أعداءه الذين يحملهم في نفسه، أي العناصر المضادة للنظام والوحدة؛ وليس المقصود إعدام هذه العناصر، التي لها أيضا، ككل موجود، سبب لوجودها وموقع في الجملة ؛ وإنما المقصود بالأحرى، كما سبق ذكره، هو "جوهرتها" بإرجاعها إلى الوحدة، باندراجها فيها إن صح القول. فقبل كل شيء، ينبغي على الإنسان دوما تحقيق الوحدة في ذاته، وفي كل ما يؤلف كيانه، وفق جميع هيئات ظهوره الإنساني: وحدة الفكر، ووحدة العمل والتصرف، وأيضا ــ وربما هو الأصعب ــ الوحدة بين الفكر والعمل. ومن المهم، في ما يتعلق بالعمل، أن قيمته الأساسية تتمثل في "النية"، لأنها هي وحدها المنوطة تماما بالإنسان نفسه، دون أن يتأثر أو يتغير بفعل العوارض الخارجية كما هو حاصل دائما في نتائج العمل. ووحدة النية والقصد [المعبّر عنه بالإخلاص وصدق التوجّه] والتوجه الدائم نحو المركز الثابت الذي لا يتغير(5)، يمثّلان رمزيا بالتوجه نحو القبلة، حيث أن المراكز الروحية الأرضية تمثل صورا مشهودة للمركز الحقيقي الوحيد لكل ظهور، وهو المركز الذي له، كما سبق شرحه، انعكاسه المباشر في جميع العوالم عند النقطة المركزية، وكذلك في جيمع الكائنات، حيث تُسمّى هذه النقطة المركزية تمثيليا باسم "القلب"، بسبب تناسبه الفعلي مع القلب [المحسوس] في الهيئة الجسمانية. وبالنسبة للواصل إلى التحقيق الكامل للوحدة في نفسه، تزول كل معارضة، فتتوقف وضعية الحرب، إذ لم يبق سوى النظام المطلق، وفق النظرة الكلية التي هي من وراء كل وجهات النظر الخاصة. وكما

سبق بيانه، لا شيء يمكن حينئذ أن يسيء إلى مثل هـذا الكـائن، لأنـه لم يبـق لـه عـدو، لا في داخله ولا في خارجه؛ فتحقيق الوحدة الكبرى في داخله، يتزامن تحقيقها أيـضا خارجـا عنـه، أو بالأحرى لقد زال الداخلي والخارجي، إذ هـاذان همـا كـذلك مـن جملـة المتـضادات الـتي امحت مِنْ نَظَـرِه(6). وباستقراره النهـائي في مركـز جميـع الأشـياء يكـون هـو في حـد ذاتـه شريعة نفـسه"(7). لأن إرادتـه توحـدت مـع الإرادة الكليـة (إرادة الـسماء" في تـراث الـشرق الأقصى، التي تتجلى فعليا في نفس النقطة التي يستقر فيهـا هـذا الكـائن)؛ لقـد فـاز بالـسلام الأكبر الذي هو "السكينة حقا (الحضور الإلهي في هذه النقطة التي هي "مركز العـالم")؛ وبتطابقـه بمقتضى توحده الذاتي، مع نفس الوحدة المبدئية يرى الوحدة في كل الأشـياء، وكـل الأشـياء في الوحدة، في التزامن المطلق "للآن الدائم".

(1) "مليك العالم"، الباب10؛ "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب3 والباب8.

(2) "كريشنا" و"آرجونا"، يمثلان الـ"هو" و الـ"أنا"، أو "الهوية" و"الفردية"؛ و"آتما" اللامشروط و"جيفاتما" يركبان نفس العربة، التي هي "مطيّة" الكائن في مرتبة ظهوره؛ وبينما "آرجونا" يحارب، "كريشنا" يقود العربة ولا يحارب، أي أنه لا يساهم في النشاط الظاهر. وتوجد رموز أخرى لها نفس الدلالة في العديد من نصوص "الأبونيشاد" مثل "الطائران المستقران على نفس الشجرة"، وأيضا "الاثنان اللذان دخلا في الكهف"؛ فهذا "الكهف" ليس سوى تجويف القلب، الذي يمثّل بالتحديد محل اتحاد الفردي بالكلي، أو الـ"أنا" بالـ"هو" (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب3). - وفي نفس المعنى يقول الحلاج: "نحن روحان حللنا بدنا".

(3) هذا المفهوم يستند إلى حديث النبي [صلى الله عليه وسلم] الذي قال إثر رجوعه من غزوة: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". [في كتابه "المواقف"، يشرح الأمير عبد القادر الجزائري (ت:1300هـ) هذا الحديث فيقول: "إنّه -عليه الصلاة والسلام- سمّى جهاد الكفار: "أصغر"لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس مقصودا للشارع بالذات. إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهدم بنيان الرب- تعالى- وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية. فإن الحق- تعالى- ما خلق شيئا في السماوات والأرض وفي ما بينهما عبثا. وما خلق الجن والإنس إلاّ لعبادته، وهم عابدون له، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله. وإنما مقصود الشارع دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين، لأن شوكة الكفار إذا قويت أضرّت بالمسلمين في دينهم ودنياهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج 40]؛ فلو فرض إنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الله -

تعالى-. بخلاف جهاد النفس وتزكيتها، فإنّه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها. والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد(...) ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره.-المترجم-]

(4) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب6.

(5) ينظر ما ذكرناه في موضع آخر حول "النية المستقيمة" و"الإرادة الحسنة[أي الخالصة]" ("مليك العالم"، الباب3والباب8).

(6) هذا النظر، هو ما يُعبِّر عنه المذهب الهندوسي بنظر "عين "شيفا" الثالثة" التي تمثل "الشعور بالأزلية [أو الديمومة]"، والتحقق الفعلي بها مندرج جوهريا في العودة إلى "المقام الأصلي الفطري الأول" (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب20،ط3؛ وكتاب "مليك العالم"، الباب5 والباب7.

(7) هذه العبارة مستعارة من التصوف الإسلامي؛ ونفس المعنى نجده في المذهب الهندوسي عندما يتكلم عن الكائن الواصل إلى هذا المقام ويسميه "سويشهاشاري"، أي "عاملا بمقتضى ما يريد".

[من النصوص الصوفية المعبّرة عن علاقات المقام المركزي القطبي بالسلام والانسجام، الأبيات التي افتتح بها الشيخ الأكبر محيي الدين الباب 270 من "الفتوحات المكية"، وهو في معرفة منزل القطب والإمامين، وهي:

منزلة القطب والامامة	منزلة ما لها علامه
يملكها واحد تعالى	عن صفة السير والإقامه
يعلوه في لونه اصفرار	في أيمن الخد منه شامه
خفية ما لها نتو	أيده الله بالسلامه
توجّه الله بالمعالي	في عالم الأمر في القيامه

فقوله:: "أيده الله بالسلامة"، يشير إلى ذلك السلام؛ أما اللون الأصفر فهو اللون البرزخي في طيف الألوان، فهو يشير إلى المقام البرزخي الأوسط حيث منزل القطب الواحد المتعالي عن صفة السير والإقامة، مثل "المحرك الذي لا يتحرك" الذي سيتكلم عنه المؤلف لاحقا. وإذا كان اسم الله "السلام"، الذي يكاد يتطابق لفظا مع اسم "الإسلام"، ويتطابق معه تماما من حيث المعنى الحقيقي، هو المتجلي في قلب القطب؛ فكذلك قطب الأمكنة الوجودية بأسرها، وهو حرم الكعبة المشرفة، مطبوع أساسيا بهذا السلام، فقال عنه الحق -تعالى -: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران 96-97]؛ وقال عن أهله: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش 4]. وكذلك أيضا قطب الأزمنة السنوية، وهي ليلة القدر مرتبطة أساسا بالسلام، فقال الحق -تعالى- عنها في آخر آية من سورة "القدر": ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾

الباب التاسع

شجرة الوسط

من بين المظاهر الأخرى لرمزية الصليب، المظهر الذي يجعله متطابقا مع ما تطلق عليه مختلف التراثيات اسم "شجرة الوسط"، أو أي عبارة أخرى مكافئة لها؛ وقد رأينا في موضع آخر أن هذه الشجرة تعتبرمن بين الرموز الكثيرة لـ"محور العالم"(1). إذن فالمعتبر هنا بالأساس هو الخط العمودي للصليب، الذي هو صورة لهذا المحور: وهو المشكّل لجذع الشجرة، بينما الخط الأفقي (أو الخطان الأفقيان في الصليب ذي الأبعاد الثلاثة) يشكل فروعها. وترتفع هذه الشجرة في مركز الكون، أو بالأحرى في مركز عالم، أي الميدان الذي تتطور فيه مرتبة وجودية، كالمرتبة الإنسانية المعتبَرَة عادة في مثل هذه الحالة. وفي رمزية الإنجيل بالخصوص، إنها "شجرة الحياة" المغروسة في وسط "الجنة الأرضية"، التي تمثل مركز عالمنا، كما شرحناه في مناسبات أخرى(2). وليس في نيتنا التوسع هنا في بيان جميع المسائل المتعلقة برمزية الشجرة، التي تتطلب بحثا خاصا، وإنما سنتطرق في هذا السياق إلى بعض النقاط التي نظن أن شرحها لا يخلو من فائدة.

في الجنة الأرضية، بالإضافة إلى "شجرة الحياة"، توجد شجرة أخرى تقوم بدور لا يقل عنها أهمية، بل هو الأعم شهرة: إنها "شجرة العلم بالخير وبالشر"(3). والعلاقات القائمة بين هاتين الشجرتين غامضة جدا: ففي قصص التوراة يأتي ذكر "شجرة العلم بالخير وبالشر" مباشرة بعد ذكر"شجرة الحياة" المرتفعة "في وسط البستان"(4)؛ وبعد ذلك في موضع آخر يقال عن"شجرة العلم" أنها تقع أيضا في وسط البستان(5)؛ ثم أخيرا يأتي ذكر آدم [عليه السلام] الذي، بعد أكله ثمرة"شجرة العلم"، لم يبق عليه إلا أن "يمد يده" لاجتناء ثمرة "شجرة الحياة" أيضا(6). وفي الفقرة الثانية من هذه الفقرات الثلاثة مَنْعُ الله [تعالى] لآدم [عليه السلام] من الأكل لا يتعلق إلا بـالشجرة المرتفعة في وسط البستان"، بلا مزيد من التعيين المخصص؛ لكن بالرجوع إلى الفقرة الأخرى المنصوص فيها هذا المنع(7) نرى أن "شجرة العلم بالخير وبالشر" هي المقصودة

طبعا في هذه الحالة. ولاشك أن سبب ارتباطهما الوثيق في الرمزية هو العلاقة التي يقيمها هذا القرب بينهما، إلى حدّ أن سمات بعض الأشجار الرمزية توحي بكل منهما على السواء؛ لكن بقي علينا شرح حقيقة هذه العلاقة وما هي طبيعتها.

إن طبيعة "شجرة العلم بالخير وبالشر" كما يدل عليه اسمها، متميزة بالثنائية، إذ نجد فيه طرفين ليسا غير متكاملين فحسب، وإنما حقا متعاكسين؛ وفي الحاصل يمكن القول أن سبب وجودها يكمن في هذا التعاكس، إذ بتجاوزه تزول مسألة الخير والشر. والأمر مختلف بالنسبة لـ "شجرة الوسط"، إذ وظيفة "محور العالم" تستلزم بالعكس الوحدة بالأساس. إذن، عندما نجد في شجرةٍ صورة للثنائية، فالإشارة هنا تبدو إلى "شجرة العلم"، مع أن هذا الرمز في اعتبارات أخرى يمثل بلا مراء شكل "شجرة الحياة". وكمثال لهذا "الشجرة السيفيروثية" في "القبالة" العبرية، والتي تسمى بصراحة "شجرة الحياة"، رغم أن "العمود الأيمن" و"العمود الأيسر" يشكلان صورة للثنائية؛ لكن بينهما "العمود الأوسط" حيث يتعادل الاتجاهان المتعاكسان، وحيث نجد مرة أخرى الوحدة الحقيقية لـ "شجرة الحياة"(8).

والطبيعة الثنائية لـ "شجرة العلم" لا تنكشف لآدم [عليه السلام] إلا عند وقوع "الهبوط"، فيصبح حينئذ "عالما بالخير وبالشر"(9)؛ وعندئذ يصير بعيدا عن المركز الذي هو محل الوحدة الأولى المناسب لـ "شجرة الحياة".

ولحراسة طريق شجرة الحياة" بالتحديد، يتموقع "الكاروبيم"، مسلحين بالسيف اللامع عند مدخل "جنة عدن" ("الكاروبيم" عبارة عن "هيئات رباعية" جامعة توليفيا في ذواتها رباعية الطاقات العنصرية(10). ويتعذر بلوغ هذا المركز على الإنسان الذي هبط، لأنه فقد "الشعور بالأزلية" الذي هو أيضا "الشعور بالوحدة"(11). واسترجاع هذا الشعور يكون بالرجوع إلى المركز، باستعادة "المقام الفطري الأصلي الأول"، والبلوغ إلى "شجرة الحياة".

ومن جانب آخر، من المعلوم أنّ صليب المسيح نفسه يتطابق رمزيا مع "شجرة الحياة"؛ ومن اليسير فهم هذا التطابق؛ لكن، تبعا لـ "سيرة الصليب" التي كانت متداولة خلال القرون الوسطى، صنع هذا الصليب من خشب "شجرة العلم" بحيث أصبحت هذه الشجرة وسيلة لـ "خلاص" بعد أن كانت سبب "الهبوط". وهنا يظهر التعبير عن الارتباط بين مفهومي "الهبوط"

و"الخلاص" المتعاكسين إن صح القول، وفي هذا إشارة إلى استعادة الوضع الفطري الأول(12)؛ وفي هذه الدلالة الجديدة، تندرج "شجرة العلم" نوعا ما في "شجرة الحياة"، كالاندراج الفعلي للتثنية في الوحدة(13).

وهذا يمكن أن يذكر أيضا بـ"الثعبان البرنزي" الذي أقامه موسى [عليه السلام] في الصحراء(14). وهو كما هو معلوم رمز للـ"نجاة" بحيث يكون القضيب الرافع له مكافئا في هذا الصدد للصليب ومذكرا كذلك بـ "شجرة الحياة"(15). إلا أن الحية نجدها في أغلب الأحيان مرتبطة بـ "شجرة العلم"؛ لكنها تكون حينئذ معتبَرة في مظهرها الشري، وكنا قد وضحنا في موضع آخر أنّ لها دلالتان متعاكستان، كالكثير من الرموز الأخرى(16). ولا ينبغي الخلط بين الحية التي تمثل الحياة والثعبان الذي يمثل الموت، أو الحية التي هي رمز للمسيح [عليه السلام] والثعبان الذي هو رمز للشيطان (وهذا حتى إذا كانا في اتحاد وثيق كما هما عليه في شكل "القَهَيقَران" الغريب، أو الثعبان ذو الراسين)؛ ويمكن القول أن العلاقة بين هذين المظهرين المتضادين، لها نوع من التشابه مع الدورين المنوطين على التتالي بـ"شجرة الحياة" و "شجرة العلم"(17).

لقد رأينا آنفا أن الشجرة ذات الشكل الثلاثي، مثل "الشجرة السيفيروتية"، يمكن أن تجمَع توليفيا، نوعا ما، طبائع "شجرة الحياة" و"شجرة العلم"، فيصبحان كالمتوحّدين في شجرة واحدة، والتثليث أصبح هنا قابلا للتحليل إلى الوحدة والتثنية إذ هو الجامع لهما(18). فبدلا من شجرة وحيدة، يمكن أيضا وجود نفس الدلالة في جملة من ثلاث شجرات متحدة الجذور، أوسطها "شجرة الحياة" والأخرَيان تتناسبان مع ثنائية "شجرة العلم" ومثلها شكل صليب المسيح الواقع بين صليبين آخرين، صليب السارق الطيب على يمينه، وصليب السارق الشرير على شماله، كالأبرار والفجار على يمين وشمال المسيح. في مجده "يوم القيامة"؛ وفي نفس الوقت الذي يمثلان فيه طبعا الخير والشر، يتناسبان أيضا بالنسبة للمسيح مع "الرحمة" و "الشدّة" [أو"الجلال" و"الجمال"]، وهما النعتان المميزان للعمودين الجانبيين في "الشجرة السيفيروتية". فصليب المسيح يحتل دوما الموقع المركزي الخاص حصريا بـ"شجرة الحياة"؛ ونفس الشيء عند وضعه بين الشمس والقمر كما هو مشهود في أغلب الأشكال القديمة، أي أنه حينئذ يمثل "محور العالم" حقا(19). وفي الرمزية الصينية توجد شجرة أغصانها متشابكة

بحيث تتلاحم أطرافها مثنى مثنى لتمثيل الجمع التوليفي للمتضادات أو انحلال الثنائية في الوحدة؛ وهكذا نجد، إما شجرة وحيدة أغصانها تنقسم وتتلاقى، وإما شجرتين لهما نفس الجذر وتتلاقيان بأغصانهما(20)، إنها سيرورة الظهور الكلي: الكل ينطلق من الوحدة وإليها يرجع؛ وما بين طرفي الانطلاق والرجوع تحدث الثنائية، قسمة أو تمايزا، فينتج طور الوجودالظاهر؛ إذن فَمفاهيم الوحدة والثنائية مجتمعة هنا كما هي في الأشكال الأخرى السابق ذكرها(21). وتوجد أيضا تمثيلات لشجرتين مختلفتين وملتحمتين بواسطة غصن واحد (وهو ما يسمىّ بـ"الشجرة المربوطة")؛ وفي هذه الحالة، ينبعث فرع صغير من الغصن المشترك، وهذا يدل بوضوح أنّ المقصود عندئذ هو مبدءان متكاملان والناتج عن اتحادهما؛ وهذا الناتج يمكن أن يكون مجلى الظهور الكوني، المتولد من الزواج بين "السماء" و"الأرض" اللتين تكافئان: "بوروشا و"براكريتي" [في التراث الهندوسي]؛ أو الناتج كذلك من الفعل ورد الفعل المتبادلين بين "يانك" و"يين" في تراث الشرق الأقصى، أي عناصر الذكورة والأنوثة التي تنشأ منها وتساهم فيها كل الكائنات، والتي باجتماعها في توازن كامل يتشكّل (أو يعاد تشكيل) "الخنثى" الأصلية الأولى السابق ذكرها(22).

لنرجع الآن إلى تمثيل "الجنة الأرضية": فمن مركزها، أي عند قدم "شجرة الحياة"، تنطلق أربعة أنهار متجهة نحو الجهات الأربعة الأصلية، ومسطرة أيضا الصليب الأفقي على مساحة العالم الأرضي، أي على المستوي المناسب لميدان المرتبة الإنسانية. هذه الأنهار الأربعة، يمكن إرجاعها إلى رباعية العناصر(23)،. وهي ناشئة من منبع وحيد يتناسب مع الأثير الأصلي الأول(24)، وتقسم النطاق إلى أربعة مناطق، يمكن إرجاعها إلى الأطوار الأربعة من تطور دوري(25)؛ أي النطاق الدائري للـ"جنة الأرضية" التي ليست سوى المقطع الأفقي للشكل الكروي المذكور سابقا(26)، و"شجرة الحياة" نجدها أيضا في مركز "أورشليم السماوية"، وهذا المعنى ميسور الفهم إذا علمنا العلاقات بينها وبين "الجنة الأرضية"(27). والمقصود هو رجوع كل الأشياء إلى "الوضع الفطري الأصلي الأول"، بمقتضى التناسب بين نهاية الدورة وبدايتها، كما سنشرحه لاحقا. ومن الملاحظ، أن هذه الشجرة، حسب رمزية سفر الرؤيا للقديس "يوحنا" المتعلقة بآخر الزمان تحمل حينئذ اثني عشرة ثمرة(28)، مماثلة للـ"آديتيا" الاثني عشر في التراث الهندوسي، والتي هي عبارة عن اثني عشر شكلا للشمس ينبغي أن تظهر بها في آخر

الدورة، مندرجة في الوحدة الجوهرية لطبيعتها المشتركة، لأنها [أي تلك الأشكال الاثنا عشر] مظاهر لجوهر وحيد غير قابل للقسمة؛ وآديتي" يناسب الجوهر الوحيد لـ"شجرة الحياة نفسها، بينما "ديتي" تناسب الجوهر الثنائي لـ"شجرة العلم بالخير وبالشر"(29) [هذا المفهوم مماثل لعقيدة الشيعة في الأئمة الاثني عشر من آل البيت-عليهم السلام -، وأمهم السيدة فاطمة-عليها السلام- تكافئ معنويا"شجرة الحياة: طوبى التي غرسها الحق تعالى بيده في بيتها مركز جنة عدن، وجعلها أصل كل أشجار الجنان وثمارها وحللها"]. وفي العديد من التراثيات، تظهر صورة الشمس في كثير من الأحيان مرتبطة بصورة شجرة، وكأن الشمس ثمرة لـ"شجرة العالم"؛ إنها تترك شجرتها عند بداية الدورة [هذه البداية تتناسب مع بداية السنة الشمسية التي لها في التراث الإسلامي علاقة بليلة القدر التي هي خير في فضلها من ألف شهر، والتي لها بدورها علاقة مباشرة بليلة النصف من شعبان في السنة القمرية، فلهذه الليلة القمرية التشعيب والفرقان وفيها يفرق كل أمر حكيم، ولليلة القدر الجمع والقرآن ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ۝٥﴾]؛ وفي نهايتها تعود إلى الاستراحة فوقها(31).

وفي الأشكال الرمزية للحروف الصينية، الشكل الممثل لغروب الشمس، يصوّرها واقعة فوق شجرتها في آخر النهار(المناسب لآخر الدورة)؛ والظلمة تمثلها صورة الشمس التي سقطت عند أسفل جذع الشجرة. وفي الهند نجد الشجرة المثلثة الحاملة لثلاثة شموس، كصورة لـ"تريمورتي"، وكذلك الشجرة التي لها من الثمار اثنتا عشرة شمسا التي هي الاثنا عشر آديتيا"، كما سبق ذكره؛ وفي الصين، نجد كذلك الشجرة بشموسها الاثني عشرة؛ مرتبطة بالبروج الاثني عشر أو الاثني عشر شهرا في السنة كـ"الآديتيا"، وأحيانا يكون عددها عشرة، أي عدد الكمال الدوري كما هو في المذهب الفيثاغوري(32). وبصفة عامة، فالاثنا عشر شمسا تتناسب مع مختلاف أطوار دورة (33)؛ فهي تنبعث من الوحدة عند بداية الدورة، وتعود إليها في نهايتها التي تتزامن مع بداية دورة أخرى، وهذا بمقتضى تواصل جميع أنماط الوجود الكلي.

(1) "مليك العالم"، الباب2؛ حول"شجرة الكون" وأشكالها المختلفة، ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب3. [للمؤلف مقال عنوانه: "شجرة الكون"، وهو الباب 51 من كتابه "رموز العلم المقدس" الذي ترجمناه سابقا]- في التصوف الإسلامي، توجد رسالة لمحيي الدين ابن عربي عنوانها: "شجرة الكون"

(2) [نسبة هذه الرسالة النفيسة "شجرة الكون"لابن عربي، رغم شهرتها، خاطئة؛ فمؤلفها الحقيقي هو الشيخ عبدالسلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت:678هـ/ 1280). ومن الرسائل الأخرى المنسوبة خطأ لابن العربي وتحتوي على تأملات عميقة في رموز الشجرة، لاسيما في علاقاتها مع آدم ونوح وموسى- عليهم السلام - وسدرة المنتهى وطوبى، رسالة "بحر الشكر"، ورسالة "شرح مبتدأ الطوفان". ويمكن أيضا الاطلاع على بحث في هذا الموضوع عنوانه:"الشجرة :دلالاتها ورموزها لدى ابن عربي"، كتبه الباحثان: جمال محمد مقابلة ومهى عبد القادر مبيضين (مجلة جامعة دمشق-المجلد 28 -العدد الثاني2012).

(3) والشجرة ترمز أيضا في المصطلح الصوفي إلى"الإنسان الكامل" كما ذكره ابن العربي في جوابه عن السؤال 153 من أسئلة الحكيم الترمذي في الباب 73 من "الفتوحات المكية". ولعلاقته المباشرة بالمقام القطبي، جعل الشيخ الباب 336 لمنزل سورة الفتح في "الفتوحات" العنوان التالي:" في معرفة منزل مبايعة النبات القطب، صاحب الوقت في كل زمان، وهو من الحضرة المحمدية"، وفي هذا إشارة إلى الآيتين 18-19 من سورة الفتح: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٩﴾﴾. والشجرة الكونية الكبرى هي "سدرة المنتهى"، ومظهرها في الجنة "شجرة طوبى" التي غرسها الحق - تعالى- بيده في وسط جنة عدن

العليا، ومنها تتفرع كل أشجار الجنان وثمارها وحلل أهل الجنة؛ أما مظهر السدرة في جهنم فهي "الزقزم" في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين.]

(4) "مليك العالم"، الباب 5 والباب 9؛ "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب 5 والباب 8.

(5) حول علاقة الرمزية النباتية بـ"الجنة الأرضية"، ينظر كتاب "باطنية دانتيه"، الباب 9.

(6) سفر التكوين، 2، 9.

(7) المرجع نفسه،3، 3.

(8) المرجع نفسه،22،3.

(9) المرجع نفسه، 2، 17.

(10) [في القرآن الكريم ورد ذكر الشجرة ثمانية عشرة مرة (على عدد اسمه تعالى:"حي")، من بينها ستة مرات تتعلق بأكل آدم عليه السلام من ثمرتها: (البقرة:35/ الأعراف:19 – 20–22–22/ طه:120: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾؛ وورد ذكرها في سورة "إبراهيم" ممثلة للـ"الكلمة" في مظهري الخير والشر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾﴾؛ كما ورد ذكر شجرة الطور مقترنة بالمكالمة الموسوية في الآية 30 من سورة "القصص": ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ ؛ وذكر مددها النوري والمغذي في الآية 20 من سورة "المؤمنون": ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْـَٔاكِلِينَ ﴿٢٠﴾﴾؛ وقرنها

بالنور الإلهي في الآية 35 من سورة النور" فقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾؛ وقرنها أيضا بالنار وفوائدها في الآية71 من سورة الواقعة: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾﴾؛ وذكر علاقتها بحفظ يونس عليه السلام في الاية 146 من سورة الصافات": ﴿وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ ﴿١٤٦﴾﴾؛ وقرنها بمبايعة سيدنا محمد خاتم المرسلين ﷺ في الآية18 من سورة الفتح: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾. وفي القرآن أيضا يتردد ذكر الأشجار الطيبة الدنيوية والجنانية كالأعناب والرمان، وخاصة النخلة التي هي أقرب الأشجار للعالم الإنساني، وشبهها الحديث النبوي بالمؤمن من حيث كثرة بركاتها، وورد ذكرها مقترنا بولادة عيسى بن مريم -عليهما السلام- كما في الآية 25 من سورة "مريم": ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾﴾. وبعكسها الشجرة الملعونة المذكورة في الآية 60 من سورة الإسراء": ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ ۚ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَٰنًا كَبِيرًا ﴿٦٠﴾﴾، وهي شجرة الزقوم المذكورة في سورة الصافات: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ﴿٦٢﴾ إِنَّا

جَعَلْنَـٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّـٰلِمِينَ ﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ ﴿٦٥﴾ فَإِنَّهُمْ لَأَكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٦٦﴾﴾؛ وفي سورة الدخان: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾﴾ وبين كل هذه الآيات ورموزها ودلالاتها علاقات متداخلة كثيرة جدا يحتاج تفصيلها إلى كتاب مستقل.

(11) حول "الشجرة السيفيروثية" ينظر "مليك العالم"، الباب3. - وكذلك في رمزية القرون الوسطى توجد "شجرة الأحياء والأموات"، وفي جانبيها الثمرات الممثلة على التتالي للأعمال الصالحة والطالحة [فهي مطابقة لما يسمى في التراث الإسلامي بـ "سدرة المنتهى"، التي تنتهي إليها أعمال الناس، حيث تصعد الأعمال الصالحة إلى فروعها العلوية "عندها جنة المأوى"، وتهبط الأعمال الطالحة إلى عروقها السفلية في سجّين عند أبواب الجحيم]، وهي مماثلة بوضوح لـ"شجرة العلم بالخير وبالشر"؛ وفي نفس الوقت جذعها يمثّل المسيح نفسه [عليه السلام]، المتطابق مع "شجرة الحياة" [دلالات هذا التطابق قريبة من دلالات آخر آية من سورة الفتح التي فيها وصف لسيدنا محمد ﷺ والذين معه: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾، وحول حقيقة الخير والشر ينظر في "الفتوحات المكية" لابن العربي الباب 271 المتعلق بسورة الفلق].

(12) سفر التكوين، 3،22. - عندما "انفتحت عيناهما"، استتر آدم وحواء بأوراق التين (المرجع نفسه،3،7)؛ وهذا المعنى قريب من تمثيل "شجرة الكون" بشجرة التين في التراث الهندوسي، وأيضا من الدور الذي تقوم به هذه الشجرة في الإنجيل [وفي سياق هذه المقاربات نجد في سورة التين القسم بالتين والزيتون على خَلْق الإنسان الآدمي في

أحسن تقويم: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝ وَطُورِ سِينِينَ ۝ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝﴾.

عن رمزية أكل آدم عليه السلام من حبة الشجرة يقول الشيخ عبد الكريم الجيلي في الباب 59 من كتابه "الإنسان الكامل": (وليست الحبة إلا الظلمة الطبيعية، فمنعها من أكلها لعلمه أنها إذا عصت استحقت النزول إلى دار ظلمة الطبائع فتشقى، لأنها الشجرة الملعونة في القرآن، فمن أتاها لُعن، أي طُرد؛ فلما أتتها طردت من القرب الروحي إلى البعد الجسماني، فليس النزول إلا هذا، وهو انصراف وجهها من العالم العلوي الذي هو منزه عن القيد والحصر إلى العالم السفلي الطبيعي الذي هو تحت الأسر)].

(13) المرجع نفسه، 24،3.

(14) ينظر "مليك العالم" الباب5.

(15) هذه الرمزية قريبة مما ذكره القديس بولس عن الآدميْن (الرسالة الأولى للكورنثيين، وقد سبقت الإشارة إليه ؛ وتمثيل جمجمة آدم عند قدم الصليب، وعلاقته بالقصة التي تذكر دفنها في "الجلجثة" (التي يدل اسمها على كلمة "جمجمة")، ما هو إلا تعبير رمزي آخر لنفس العلاقة.

(16) تجدر ملاحظة أن الصليب، في شكله العادي، يوجد في الأشكال الهيروغليفية المصرية للدلالة على "النجاة" (مثلا في اسم "بطوليمي": "سوتار). وهذه العلامة تتميز بوضوح عن "الصليب ذي العروة" (آنخ) الدال من جانبه على معنى "الحياة" والذي كثيرا ما استعمله المسيحيون كرمز خلال القرون الوسطى. ويمكن أن نتساءل إذا كان للأول من هذين الشكلين الهيروغليفين صلة مع شكل "شجرة الحياة" الذي يربط هذين الشكلين للصليب الواحد بالآخر، إذ أن دلالتيهما تكونان على هذا المنوال متطابقتين جزئيا، وعلى أي حال، فبين مفهومي "الحياة" و "النجاة" يوجد ارتباط جلي.

(17) "الأعداد" 21.

(18) عصا "أسكولاب" لها دلالة مماثلة. - وفي صولجان هرمس، نجد تناسبا بين الحيّتين المتعاكستي الاتجاه والدلالة المزدوجة للرمز.

(19) "مليك العالم" الباب3.

(20) الحية الملتفة حول شجرة (أو حول عصا، وهي مكافئة للشجرة) رمز موجود في غالب التراثيات؛ وسنرى لاحقا ما هي دلالته من حيث التمثيل الهندسي للكائن ولمراتبه [ورد ذكر الحية الملتفة حول "جبل قاف" وقصتها مع أحد أصحاب الشيخ أبي مدين، في الباب 334 من كتاب "الفتوحات المكية" لابن العربي، وهو الباب المتعلق بسورة "ق"].

(21) في فقرة من كتاب "آستري" [وهو مجموع ضخم من الروايات] لمؤلفه "هونوري دي — أورفي" [توفي سنة1625] ذكر لشجرة ذات ثلاث تفريعات، حسب سردية يبدو أن أصلها "درويدي".

(22) هذا التطابق بين الصليب و"محور العالم" مصرّح به في شعار الرهبان "الشارتريين" [الذي معناه: "مدار العالم حول الصليب"]. - حول رمز "كرة الكون" والصليب يعلوها فوق القطب قائما مقام المحور ينظر: "باطنية دانتيية"، الباب8.

(23) يوجد هذان الشكلان بالخصوص في نقوش من عهد الـ"هان".

(24) الشجرة المقصودة تحمل وريقات ثلاثية الفصوص مرتبطة بغصنين معا، وحولها أزهار على شكل كوب؛ وطيور ترفرف حولها أو واقعة على الشجرة. وحول العلاقة بين رمزية الطيور ورمزية الشجرة في مختلف التراثيات، ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب3، حيث استشهدنا في هذا الصدد بنصوص متعددة من "الأوبانيشاد" وبالمثل الإنجيلي لحبة الخردل؛ ويمكن أ[illegible] نضيف لها، ما نجده عند "السكوندينافيين"، حول رمزية الغرابين المبعوثين من [illegible] أودين" والمستريحان على ردار "إكدرازيل"، التي هي إحدى أشكال "شجرة الكون". وفي رمزية القرون الوسطى نجد كذلك طيور على شجرة "باريداكسيون" وتنّين عند أصل جذعها؛ واسمها تحريف لاسم "باراديسيون"، وهذا التحريف يبدو غريبا، وكأنّ فَهْم دلالة هذا الاسم قد انقطع في فترة معينة [له علاقة ظاهرة بكلمة "باراديس" أي الفردوس].

(25) بدلا من "الشجرة المربوطة" نجد أيضا أحيانا صخرتين ملتحمتين بنفس الكيفية؛ وثمة صلة وثيقة بين الشجرة والصخرة، المكافئة للجبل، بصفته رمزا لـ"محور العالم"؛ وعموما يـُوجد في غالب التراثيات تقارب ثابت بين الحجرة والشجرة [مثلا في مقدّمة ديوانه المعارف الكبير، يقول ابن العربي، "النظم" أي الشعر جوهر ثابت، والنثر فرع نابت].

(26) "القبالة" تقيم تناسبا بين هذه الأنهار الأربعة والحروف الأربعة المشكلة لكلمة "ب ر د س" [المناسبة لكلمة "فردوس". وفي بعض نصوص التراث الإسلامي يقام تناسب بين الأنهار الأربعة المتفجرة عند أصل شجرة سدرة المنتهى والكلمات الأربعة للبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، وكذلك بينها وبين الكتب الإلهية الجامعة الأربعة (القرآن والإنجيل والزبور والتوراة)، وأيضا بينها وبين أنهار الجنة الأربعة: أنهار الماء واللبن والعسل والخمر، وهي المناسبة لأنواع من العلوم الوهبية الأربعة خصص لها الشيخ محي الدين بن العربي رسالة عنوانها "مراتب علوم الوهب"، وينظر حولها الباب 249 من كتاب "الفتوحات المكية"].

(27) تبعا لتراث تنظيم "أوفياء الحب"، هذا المنبع هو: "ينبوع الفتوة" المـُمـَثـل موقعه دائما عند قدم شجرة: فمياهه إذن مشابهة لـ"شراب الخلود" ("الأمريتا" في التراث الهندوسي [أو "التسنيم"، أو "الشراب الطهور من عين الكافور"، شراب المقربين، في التراث الإسلامي]. وعلاقات التماثل بين "شجرة الحياة" و"السوما" الفيدية [نسبة إلى "الفيدا" الكتاب الهندوسي المقدس] و"الهاوما" المزدكية [الملة الفارسية الأصلية قبل انحرافها] بديهية لشدّة وضوحها (ينظر كتاب "مليك العالم"،الباب4والباب6). وفي هذا السياق، نذكر أيضا بـ"ندى النور" في "القبالة" العبرية، وأنه ينبعث من "شجرة الحياة"، وبه يحصل إحياء وبعث الموتى (ينظر نفس المرجع، الباب3)؛ وللندى دور هام في الرمزية الهرمسية أيضا. وفي تراثيات الشرق الأقصى، نجد ذكر"شجرة الندى العذب"الواقعة فوق جبل "كوانلون"، المعتبر في كثير من الأحيان كمكافئ لجبل "ميرو" [في التراث الهندوسي؛ ولجبل "قاف" في التراث الإسلامي] ولغيره من "الجبال المقدسة" [كجبل عرفة عند المسلمين]؛

(والجبل القطبي، كالشجرة، هو أيضا رمز لـ"محور العالم" كما سبق التذكير به). وتبعا لتراث أوفياء الحب نفسه، هذا المنبع هو أيضا "ينبوع التعليم" وهذا المعنى يرجع إلى حفظ تراث الملة الأصلية الأولى [أو الدين الحنيف القيم في المركز الروحي للعالم]؛ وهنا نجد مرة أخرى الصلة التي نبهنا عليها بين "الوضع الفطري الأصلي الأول" و"الملة الأصلية الفطرية الأولى"، ولهذه الصلة علاقة بموضوع رمزية "الكأس المقدسة" باعتبارها ذات مظهرين: مظهر الكوب ومظهر الكتاب (ينظر كتاب "مليك العالم" الباب4). ونذكّر كذلك بالرمزية المسيحية في تمثيلها للحمل فوق الكتاب المختوم بسبعة أختام فوق الجبل الذي تنزل منه الأنهار الأربعة (المرجع نفسه، الباب9)، وسترى لاحقا العلاقة الموجودة بين رمز "شجرة الحياة" و رمز "كتاب الحياة". - رمزية أخرى يمكن أن تقيم مقاربات مفيدة، توجد عند بعض شعوب أمريكا الوسطى، وهي الموصوفة كما يلي: "عند تقاطع قطرين متعامدين مسطرين داخل دائرة، توضع شجرة الصبّار المقدسة "بايوتي" أو "هيكوري"، كرمز لـ"كأس الخلود"، والمعتبرة واقعة أيضا في مركز كرة مجوّفة وفي مركز العالم" (أ.روهيي"، الشجرة المدهشة للعيون، "البايوتي"، باريس، 1927، ص154). وحول الأنهار الأربعة، ينظر أيضا في "الفيدا" تناسبها مع كؤوس الـ"خيبوس" الأربعة الخاصة بالقربان. [للمؤلف مقال بعنوان: "شجرة الحياة وشراب الخلود"، وهو الباب 53 من كتابه "رموز العلم المقدس"، الذي ترجمناه].

(28) ينظر كتاب "باطنية دانتيية"، الباب8، حيث ذكرنا وجود علاقات تماثل بين أنهار جهنم الأربعة وأنهار الجنة الأربعة، وذلك في سياق الكلام عن "شيخ كريت" الذي يمثل عهود الإنسانية الأربعة.

(29) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب11.

(30) المرجع نفسه، الباب11.- وشكل "أورشليم السماوية" لم يعد دائريا، وإنما مربّعا، لأن التوازن النهائي قد تحقق بالنسبة للدورة المعتبرة.

(31) ثمرات "شجرة الحياة" هي "التفاح الذهبي" في بستان الـ"هيسبيريد"؛

ومن الرموز الأخرى للحياة الحقيقية الدائمة التي ينبغي للإنسان أن يستعيدها، "جزة الصوف الذهبية" المرفوعة كذلك فوق شجرة، ويحرسها ثعبان أو تنين في قصة "الأركونوت" [في الميتولوجيا اليونانية].

(32) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب 4 والباب 11.

(33) يقال عن "الديفا" [أي الأرواح العلوية أوالملائكة]، المماثلة لـ"آديتيا" أنها تنبعث من "آديتي" (التي تعني "اللاتقسيم؛ ومن "ديتي" تنبعث "الدايتيا" أو "الأسورا" [الأرواح السفلية أو الشياطين]. ـــ و "آديتي" هي أيضا، في إحدى معانيها، "الطبيعة الفطرية الأصلية الأولى".

(34) ولهذا علاقة مع ما نبهنا عليه في موضع آخر حول تحويل بعض أسماء فلك البروج، أو العكس ("مليك العالم"، الباب 10).- وبكيفية من الاعتبار، يمكن القول عن الشمس أنها "بنت القطب"؛ ومن هنا جاءت أسبقية الرمزية "القطبية" بالنسبة للرمزية "الشمسية" [في التصوف الإسلامي: قطب العالم الإنساني في الدنيا ومظهر الحقيقة المحمدية هو إدريس عليه السلام المستقر في مركز السماء الشمسية الرابعة قلب العالم، وهو الذي سماه ابن العربي في الباب 15 من "الفتوحات" بـ"مداوي الكلوم قطب عالم الأنفاس"

(35) في التراث الهندوسي، خلال مدة "مانفانتارا" [أي مدة بقاء البشرية الراهنة في الدنيا]، يظهر عشرة "أفاتارا" [أي تجليات إلهية تظهر في عشرة رسل من أولي العزم حسب التعبير الإسلامي].

(36) عند شعوب أمريكا الوسطى، تُعتبر العهود الأربعة التي تنقسم عليها الدورة الكبرى محكومة من طرف أربعة شموس مختلفة، أسماؤها مأخوذة من تناسبها مع العناصر الأربعة.

الباب العاشر

"السواستيكا"

من أبرز أشكال ما سميناه الصليب الأفقي، أي الصليب المسطر على مستوي يمثل إحدى المراتب الوجودية، شكل "سواستيكا" [الصليب المعقوف]، الذي يبدو بوضوح مرتبطا مباشرة بتراث الملة الأصلية الأولى، لوجوده في شتى البلدان المختلفة والأكثر تباعدا عن بعضها البعض، وهذا منذ أقدم العصور؛ وبعيدا عن أن يكون حصريا رمزا شرقيا كما يُعتقد أحيانا، هو من بين الرموز الأعم انتشارا من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، إذ أنه يوجد حتى عند بعض الشعوب الأصلية في أمريكا(1). وصحيح أنه احتُفِظ به بالخصوص في الوقت الحاضر، في الهند وفي آسيا الوسطى والشرقية، وربما لم تعد دلالته مفهومة إلا في هذه المناطق؛ لكن مع هذا، لم يُفقَد بصفة تامة حتى في أوروبا نفسها(2). وفي العصور القديمة، نجد هذه العلامة بالخصوص عند "السلتيين" [سكان أوروبا القدامى] وفي اليونان قبل العهد الهيليني(3). وفي الغرب كذلك، قديما كان إحدى شعارات المسيح، وبقي بهذا الاستعمال إلى حوالي نهاية القرون الوسطى(4).

وفي موضع آخر قلنا إن "السواستيكا" هي بالأساس "علامة القطب"؛ وقارنّاها بشكل الصليب المرسوم في دائرة، ويمكن بيسر فهم أن لدينا هنا، في الصميم، رمزان متكافئان في بعض الوجوه؛ لكن الدوران حول مركز ثابت، بدلا من تمثيله لمحيط الدائرة، أكتُفي في السواستيكا بخطين مضافين إلى أطراف فروع الصليب، لتشكل معه زوايا قائمة؛ وهذه الخطوط مماسة لمحيط الدائرة، ومبيّنة اتجاه الحركة في نقاط التماس. وحيث أن الدائرة تمثل العالم الظاهر، وهي كالحاضرة ضمنيا في الشكل، فهذا يدل بجلاء على أن "سواستيكا" ليس صورة للعالم، وإنما هو بالتأكيد فعل المبدأ إزاء العالم.

وإذا أرجعنا "السواستيكا" إلى دوران كرة، مثل الكرة السماوية حول محورها، فينبغي افتراضه مسطرا في مستوي خط الاستواء، وتكون حينئذ النقطة المركزية مسقط المحور على

هذا المستوي العمودي عليه، كما سبق شرحه. أما اتجاه الدوران الذي يظهر في الشكل، فأهميته ثانوية ولا تؤثر في الدلالة العامة للرمز؛ وبالفعل فكل واحد من الاتجاهين الدال على أن الدوران حاصل من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين موجود في أشكال "سواستيكا"(6)، وهذا دون وجوب رؤية وجود نية إقامة تضاد ما بينهما. وصحيح أنّ، في بعض البلدان وخلال بعض العهود، أمكن حدوث اشتقاقات بالنسبة للتراث الشرعي الأصيل، وأعطى أنصارها عمدا توجيها معاكسا لما كان عليه في الوسط الذي انشقوا عنه، لتأكيد معارضتهم بواسطة مظهر خارجي، لكن هذا لا يمس بتاتا الدلالة الأساسية، التي لا تتغير في جميع الحالات. وأحيانا نجد الشكلين مقترنين معا، وحينئذ يمكن اعتبارهما كممثلين لنفس الحركة الدورية المشهودة من أحد القطبين ثم من القطب الآخر؛ ولهذا صلة برمزية نصفي الكرة الأرضية، وهي معقدة جدا، ولا يمكننا الوقوف عندها هنا(7).

وكذلك لا يمكننا التفكير في التوسع لبيان جميع الاعتبارات التي يمكن أن توفرها رمزية "سواستيكا"، لاسيما أنها لاتتعلق مباشرة بالموضوع الخاص بهذه الدراسة؛ غير إنه لا يمكننا الصمت التام عن هذا الشكل الخاص للصليب، نظرا لأهميته الكبرى في وجهة النظر التراثية ؛ فكان من الضروري، على الأقل عرض معطيات تتعلق بها بكيفية إجمالية، فلنكتف بالوقوف عندها لكي لا ننجرّ إلى استطرادات طويلة جدا.

(1) مؤخرا بلغتنا معلومة تبدو دالة على أن تراثيات أمريكا القديمة لم تـُفقد بكاملها تماما كما يُظن؛ والراجح أن كاتب المقال الذي وجدنا فيه المعلومة لم يدرك مدى أهميتها؛ ونقلها كما هي حرفيا: 'في سنة 1925 قسم كبير من هنود 'كونا'، انتفضوا، وقتلوا رجال الدرك في 'باناما' القاطنين فوق أراضيهم، وأسسوا جمهورية 'تولي' المستقلة، وعَلَمها 'سواستيكا' على خلفية برتقالية محفوفة بالأحمر، ولا تزال هذه الجمهورية موجودة، في الوقت الحاضر' (هنود برزخ باناما'ج.كراندبديي'، مجلة المناقشات، 22 جانفي 1929). ونلاحظ بالخصوص اقتران 'سواستيكا' مع اسم 'تولي' أو 'تولا' الذي هو أحد أقدم أسماء المركز الروحي الأعلى، ثم طـُبِّق أيضا بعد ذلك على بعض المراكز الثانوية (ينظر كتاب 'مليك العالم'، الباب10).

(2) في 'لوتيانيا' و 'كورلاند'، لا يزال سكان الريف إلى اليوم يرسمون هذه العلامة في منازلهم؛ ولاشك أنهم لم يعودوا يعلمون دلالتها ولا يعتبرونه سوى طلسما حافظا؛ لكن الأغرب من هذا، هو أنهم يعطونها اسما بالسنسكريتية أي 'سواستيكا'. ويبدو أن اللغة اللوتيانية هي التي لها، من بين اللغات الأوروبية، أقرب شبه مع السنسكريتية. ولا حاجة إلى القول بأننا لا نلتفت، إلى الاستعمال المصطنع تماما، بل المضاد للتراث الروحي، للـ'سواستيكا'، من طرف 'العنصريين' [النازيين] الألمان، التي بإعطائها تسمية خيالية وسخيفة إلى حد ما، وهي 'هاكنكراز' أو 'الصليب المكلـّب'، جعلوا منه بكيفية اعتباطية تماما علامة معاداة للسامية، بذريعة أنّ هذا الشعار كان مخصوصا بما يسمى 'الجنس الآري'، بينما العكس هو الصحيح، إذ هو رمز عالمي حقا، وفي هذا السياق، ننبّه على أن تسمية سواستيكا بـ'الصليب المعقوف"Croix gammée (كروا كامي) الشائعة في الغرب بسبب شَبَه شكل فروعها بشكل حرف 'كاما' الإغريقية، هي كذلك خاطئة؛ فالعلامات المسماة قديما 'كاماديا'، كانت في الواقع مختلفة عنه، رغم اقترانها أحيانا، بمقدار يزيد أو ينقص، مع 'سواستيكا' خلال القرون الأولى للمسيحية.

وإحدى هذه العلامات تسمى "صليب الكلمة الإلهية"، وتتشكل من أربع "كاما" زواياها متجهة نحو المركز؛ وقسمها الداخلي على شكل صليبي يمثل المسيح، بينما الـ"كاما" الأربعة الزاوية تمثل كتاب الأناجيل الأربعة، وهذا الشكل يكافئ في هيئته التمثيل المشهور للمسيح في وسط الحيوانات الأربعة. ونجد أيضا وضعية أخرى لصليب مركزي محاط بأربعة "كاما" في هيئة مربعة (الزوايا متجهة إلى الخارج بدلا من الداخل)؛ ودلالة هذا الشكل هي نفس دلالة الشكل السابق. ونضيف بلا مزيد من الإلحاح، أن هذه العلامات تجعل رمزية الكوس [مثلث بزاوية قائمة] (الذي له نفس شكل "كاما") على علاقة مباشرة برمزية الصليب.

(3) توجد أشكال متنوعة للـ"سواستيكا"، لاسيما التي لها بفروع منحنية (تبدو وكأنها على شكل تصالب لحرف S المكرر مرتين)، وأشكال أخرى تشير إلى علاقة مع رموز متنوعة لا يمكننا هنا شرح دلالتها؛ وأهمها هي الـ"سواستيكا" المسماة "كلافيجار" (المفتاحية) لأن فروعها مشكلة على هيئة مفاتيح (ينظر كتاب "الثلاثية الكبرى"، الباب6). ومن جانب آخر، بعض الأشكال التي لم تحتفظ إلا بطابع زخرفي محض، كالتي يطلق عليها اسم "اغريقية"، هي مشتقة في الأصل من "سواستيكا".

(4) ينظر "مليك العالم" الباب1.

(5) المرجع نفسه، الباب2.ــ وفي هذا الصدد ذكرنا التأويلات الخيالية للغربيين المحدثين، فلا نرجع إليها هنا.

(6) بالسنسكريتية، كلمة "سواستيكا" هي الوحيدة المستعملة للدلالة في جميع الحالات على الرمز المقصود؛ ولفظة "سوفاستيكا" التي أراد البعض تطبيقها على أحد الشكلين ليميزه عن الآخر (الذي يبقى وحده محتفظا باسم الـ"سواستيكا") ليس سوى نعت مشتق من "سواستيكا"، ويدل على ما يرجع إلى هذا الرمز أو إلى دلالته.- أما كلمة سواستيكا نفسها، فهي مشتقة من "سو آستي"، وهي عبارة "تبريك" بالمعنى الحصري، ولها بالضبط مكافؤها في "سفر التكوين": لفظة "كي - توب" العبرية. وفي ما يتعلق بهذا الأخير، فكونه يُكَرَر في آخر قصة كل يوم من "أيام" الخلق يضفي عليه أهمية جديرة بالملاحظة باعتبار

الباب الحادي عشر

التمثيل الهندسي لمراتب الوجود

حتى الآن لم نفحص سوى مختلف مظاهر رمزية الصليب، ببيان ارتباطها الأول بالدلالة الميتافيزيقية التي وضحناها.

وحيث أن هذه الاعتبارات، التي لم تكن سوى مقدمات إذا صح القول، قد انتهت، فقد لزِمَنا الآن التركيز على شرح تلك الدلالة الميتافيزيقية، بالتعمق إلى أبعد مدى ممكن، في دراسة الرمزية الهندسية الممثلة في نفس الوقت، إما لمراتب الوجود الكلي، وإما لمراتب كل كائن، تبعًا لوجهتي نظر «العالم الكبير» و«العالم الصغير» كما سميناهما سابقا.

نذكّر أولا بأنه عندما نعتبر الكائن في مرتبة الفردية الإنسانية، يجب التنبيه بأقصى دقة إلى أن الفردية الجسمانية ليست في الحقيقة سوى جزءًا ضيقًا أو مجرد نمط من هذه الفردية الإنسانية، وأن هذه الأخيرة عند اكتمالها، قابلة لتطور غير محدد، متجلية في أنماط كثرتها غير محددة أيضا، لكن جملتها لا تشكّل رغم ذلك سوى مرتبة خاصة للكائن، واقعة بتمامها في نفس الدرجة الواحدة من الوجود الكلي. وفي حالة الكائن الفردي الإنساني، تتناسب الهيئة الجسمية مع ميدان الظهور الكثيف المحسوس، بينما الهيئات الأخرى تنتمي إلى ميدان الظهور اللطيف، كما شرحناه في موضوع آخر(1). وما من هيئة إلا وهي مُعيّنة بجملة من الشروط المحددة لإمكانياتها، وكل واحدة منها، باعتبارها منعزلة عن غيرها، يمكن أن تمتد وراء ميدان هذه الهيئة، فتدخل حينئذ مع شروط مختلفة لتشكّل ميدان هيئات أخرى، تدخل ضمن نفس الفردية الكاملة(2).

وعلى هذا النحو، فإن المحدد للهيئة، ليس هو بالتحديد شرط وجودي خالص، وإنما بالأحرى تداخل أو اشتراك للعديد من الشروط؛ ولشرح ما نقصده في هذه المسألة بكيفية أتم، ينبغي أن نأخذ مثالا كشروط الوجود الجسماني، الذي يستلزم عرضه المفصّل، دراسة خاصة بأكملها، كما سبق ذكره(3).

وكل واحد من الميادين التي ذكرناها- من كونه مشتملا على هيئة أحد الأفراد، وباعتباره بصفة عامة، ومقتصرا حصريا على الشروط التي تستلزمه- يمكن أن يتضمّن هيئات مشابهة تنتمي إلى عدد غير محدّد من الأفراد الآخرين، كل واحد منهم، من جانبه، عبارة عن مرتبة ظهور أحد كائنات الكون. فهنا توجد كائنات وهيئات متناسبة في جميع هذه الكائنات وجملة الميادين المشتملة على جميع الهيئات غير المحددة، وكل هيئة منها هي أيضا غير محددة الامتداد، وهذه الجملة بكاملها تشكل إحدى درجات الوجود الكلي، الذي في إحاطته الكاملة، يتضمّن أعدادا غير محدّدة من الأفراد. و هذا كله طبعا، بافتراض درجة وجودية مشتملة على مرتبة فردية، حالما أخذنا المرتبة الإنسانية كنموذج؛ لكن كل ما يتعلق بالهيئات المتعددة، يصحّ كذلك على أي مرتبة فردية أو غير فردية، لأن شرط الفردية لا يمكن أن ينجم عنه سوى تحديدات حاصرة، دون أن تفقد الإمكانيات التي يتضمّنها وصفها باللامحددة(4).

وحسبما سبق ذكره، يمكن تمثيل درجة وجودية بمستوي أفقي، ممتد من غير تحديد وفق بُعدين متناسبين مع المجالين غير المحددين المعتبرين هنا، وهما: من جانب، مجال الأفراد، الذي يمكن تمثيله بجملة مستقيمات المستوي الموازي لأحد البُعدين، المحدد- إن أردنا- بتقاطع هذا المستوي الأفقي مع مستوي عمودي مُجابِه، ومن جانب آخر، مجال الميادين الخاصة بمختلف هيئات الأفراد، الذي يمثل حينئذ بجملة مستقيمات المستوي الأفقي العمودية على الاتجاه السابق، أي الموازية للمحور البصري المحدد باتجاهه البعد الآخر. وكل واحد من هذين المجالين عددا غير محدد من المستقيمات المتوازية في ما بينها، أطوالها غير محددة؛ وكل نقطة من المستوي تتعين بتقاطع مستقيمين منتميين على التتالي إلى هاذين المجالين، وبالتالي فهي تمثل هيئة خاصة لأحد الأفراد الذين تشتمل عليهم الدرجة المعتبرة.

وكل درجة من الوجود الكلي المتضمن لدرجات غير محددة، يمكن أن يمثل بنفس الكيفية بمستوي أفقي، في امتداد ذي ثلاث أبعاد، ورأينا أن تقاطع مثل هذا المستوي مع مستوي عمودي بجانبه يمثل أحد الأفراد، أو بالأحرى- لكي نتكلم بكيفية أعم وقابلة للتطبيق بلا تمييز على جميع الدرجات- يمثل مرتبة معيّنة لكائن، يمكن أن تكون فردية أو غير

فردية، تبعًا لشروط الدرجة الوجودية التي ينتمي إليها. إذن، يمكننا الآن النظر إلى مستوي عمودي مجابه، ممثِلا لكائن في تمام كليته؛ فهذا الكائن يشتمل على كثرة غير محددة من المراتب، تمثلها حينئذ جميع المستقيمات الأفقية لهذا المستوي الذي مستقيماته العمودية، من جانب آخر، تتشكّل من مجمل الهيئات المتناسبة على التتالي بين جميع هذه المراتب. وفي الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة يوجد عدد غير محدد من مثل هذه المستويات الممثِلة، لعدد غير محدد من الكائنات التي يشتمل عليها الكون بأكمله.

تعقيبات المؤلف على الباب الحادي عشر

(1) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 2، وأيضا الباب 12 والباب 13، ط.3.– وينبغي أيضا ملاحظة أنه عندما نتكلم عن الظهور اللطيف، لا بد من فهم أن في هذه الكلمة تندرج المراتب الفردية غير الإنسانية، زيادة على الهيئات الخارجة عن الهيئة الجسمانية للمرتبة الإنسانية المقصودة هنا.

(2) تجدر أيضا، بل يمكن القول: تجدر بالأحرى–بالنسبة للمرتبة الإنسانية على أي حال– ملاحظة وجود الهيئات التي هي، إذا صح القول، امتدادات ناتجة من مجرد زوال شرط واحد أو أكثر من الشروط المحددة للهيئة الأولى.

(3) حول هذه الشروط، ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 24، ط.3.

(4) نذكّر بما سبق قوله، وهو أن المرتبة الفردية هي المرتبة المشتملة على الشكل من بين شروطها المعيّنة، بحيث تتكافؤ لها عبارة "ظهور فردي" مع عبارة "ظهور منحصر في الشكل".

الباب الثاني عشر

التمثيل الهندسي لمراتب الكائن

في التمثيل الهندسي ذي الأبعاد الثلاثة الذي كنا بصدد عرضه، كل هيئة لمرتبة كائن ما، لا تمثلها سوى نقطة؛ لكن مثل هذه الهيئة تقبل، هي أيضا، التطور خلال مسار دورة ظهور مشتملة على تحولات ثانوية غير محددة. وكمثال على هذا: الهيئة الجسمية للفردية الإنسانية، فتحولاتها عبارة عن جميع أوقات وجودها (باعتبارها طبعا في مظهر التتابع الزمني، الذي هو أحد الشروط التي تخضع لها هذه الهيئة)، أو بعبارة أخرى، تحاولاتها هي عبارة عن جميع التصرفات والحركات، مهما كانت، التي تقوم بها خلال وجودها هذا(1). ولكي نتمكن من إدراج جميع هذه التحولات في تمثيلنا، لا يكفي تمثيل الهيئة المعتبرة بنقطة فحسب، وإنما تمثَّل بمستقيم تام، وكل نقطة منه تمثل أحد التحولات الثانوية المذكورة، مع التنبّه إلى أن هذا المستقيم منحصر في حدوده، رغم كونه غير محدد، كما هو وضع كل ما هو غير محدد، بل كل أسٍّ للاّمحدد، إن أمكن مثل هذا التعبير(2). فاللامحدودية البسيطة يمثلها الخط المستقيم؛ واللامحدودية المضاعفة، أو اللامحدودية في الأس الثاني، يمثلها السطح المستوي؛ واللامحدودية المثلثة، أو اللامحدودية في الأس الثالث، يمثلها الامتداد ذو الأبعاد الثلاثة. إذن، باعتباركل هيئة كـ"لا محدودية بسيطة" وممثلـة بمستقيم، فالمرتبة الوجودية المشتملة على أعداد لا محددة من مثل هذه الهيئات، سيمثلها مستوي أفقي؛ والكائن في جمعيته الشاملة بمراتبه اللامحددة، سيمثلها امتداد ذو أبعاد ثلاثة. وعلى هذا المنوال يكون هذا التمثيل أتم من ذلك التمثيل الأول، لكن من البديهي أنه لا يمكننا هنا إلا اعتبار كائن واحد، لا كما فعلناه سابقا لما اعتبرنا كل كائنات الكون. واعتبار هذه الجملة الكلية في هذا التمثيل الجديد غير ممكن إلا إذا خرجنا عن الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، أي أنه يجبرنا على إيلاج لامحدودية أخرى، تكون ذات أسّ رابع، ولا يمكن تمثيلها هندسيا إلا باعتبار بُعْدٍ رابع متمم مضاف إلى الامتداد(3).

في هذا التمثيل الجديد، ترى أولا أن بكل نقطة من الامتداد المعتبَر تمر ثلاثة مستقيمات متوازية على التتالي مع الأبعاد الثلاثة لهذا الامتداد. فكل نقطة يمكن أن تُعتبَر حينئذ قمة لثلاثي سطوح بثلاثة زوايا قائمة، محاوره الثلاثة تشكّل صليبا بأبعاد ثلاثة. وبافتراض تعيين المحور العمودي لهذه التشكيلة، فإنه سيتقاطع مع كل مستو أفقي في نقطة تكون مبدأ الإحداثيات القائمة التي يرجع إليها هذا المستوي، ومحورًا هذه الإحداثيات تشكّلان صليبا ذا بعدين. ويمكن القول إن هذه النقطة مركز للمستوي، وإن المحور العمودي هو موقع مركزجميع المستويات الأفقية؛ وكل مستقيم عمودي مواز لهذا المحور، يشتمل أيضا على نقاط متناسبة مع بعضها البعض في نفس هذه المستويات. وبالإضافة إلى المحور العمودي، إذا عيّنّا سطحا أفقيا خاصا لتشكيل قاعدة مَعْلم الإحداثيات، فإن ثلاثي السطوح قائم الزوايا الذي ذكرناه سيصبح مباشرة معيّنًا هو أيضا. وسيكون لدينا صليب ذو بعدين، مشكل بمحورين من بين المحاور الثلاثة، في كل واحد من مستويات الإحداثيات الثلاثة، حيث واحد منها هو المستوي الأفقي المعتبَر، والمستويان الآخران متعامدان ويمرّ كل واحد منهما بالمحور العمودي وبواحد من المحورين الأفقيين؛ ويكون لهذه الصلبان الثلاثة مركز مشترك هو قمة ثلاثي السطوح، التي هي مركز الصليب ذي الأبعاد الثلاثة، والذي يمكن أيضا اعتبارها مركزًا للامتداد كله. وما من نقطة إلا ويمكن اعتبارها مركزا، ويمكن القول أنها كذلك تقديرًا أو بالقوة؛ لكن، في الواقع، ينبغي تعيين نقطة خاصة، لكي نستطيع فعليا رسم الصليب، أي قياس الامتداد بكامله، أو، قياسيا، تحقيق الفهم الكامل للكائن، وسنبين لاحقًا كيفية ذلك التعيين.

تعقيبات المؤلف على الباب الثاني عشر

(1) لقد تعمّدنا هنا استعمال كلمة «حركات»، لأنها تشير إلى نظرية ميتافيزيقية هامة جدا، لكنها لا تندرج ضمن إطار بحثنا هذا. ويمكن الاطلاع على نظرة إجمالية لهذه النظرية بالرجوع إلى ما ذكرناه في موضع آخر حول مفهوم "أبورفا" و«الأفعال وردود الأفعال المتلازمة» في المذهب الهندوسي (كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ص258-261).

(2) اللا محدد الناشئ من المحدد، يمكن دائما إرجاعه إلى هذا الأخير، إذ هو تطور للإمكانيات المنطوية أو المندرجة في المحدد. ومن الحقائق البسيطة، رغم تجاهلها في غالب الأحيان، أن «اللا متناهي الرياضي» المزعوم (وهو اللامحدد كمًّا، إما عدديا، وإما هندسيا) ليس "لا متناهيا" بتاتا،، إذ هو منحصر بالتعيينات الملازمة لطبيعته الخاصة. ولا مجال هنا للتوسع في هذا الموضوع، التي ستكون لنا فرصة قول بعض الكلمات عنه لاحقا. [في هذا الموضوع كتب المؤلف كتابا عنوانه: "مبادئ حساب اللامتناهي صغرا"].

(3) معالجة مسألة «البعد الرابع» ليس هنا محلها، وهي التي تولّد منها الكثير من التصورات الخاطئة والخيالية، وموقعها الأنسب يكون في بحث حول شروط الوجود الجسماني

الباب الثالث عشر

العلاقات بين التمثيلين السابقين

في تمثيلنا الثاني ذي الأبعاد الثلاثة، حيث اقتصرنا على اعتبار كائن بجمعيته الشاملة، الاتجاه الأفقي الذي تتطور وفقه هيئات جميع مراتب هذا الكائن، وكذلك المستويات العمودية الموازية له، يوحي بفكرة تعاقب منطقي، بينما العمودية المتعامدة معه، تتناسب تلازما، مع تواقت منطقي(1). وإذا أسقطنا الامتداد بكامله على المستويات الثلاثة للاحداثيات المعتبرة في هذه الحالة الأخيرة، فإن كل هيئة لكل مرتبة وجودية ستسقط وفق نقطة من مستقيم أفقي، ومجموعها سيكون مسقط مرتبة وجودية بكاملها، وبالأخص، فإن المرتبة التي مركزها يتطابق مع مركز الكائن الكلي، سيمثلها المحور الأفقي الواقع في المستوي الذي يقع عليه الإسقاط. وهكذا نعود إلى تمثيلنا الأول، حيث يقع الكائن بتمامه في مستوي عمودي؛ وحينئذ يمكن لمستوي أفقي ما، أن يصبح من جديد درجة من الوجود الكلي؛ وإقامة هذا التناسب بين التمثيلي، بتوفيره المرون السهل من الواحد إلى الآخر، يعفينا من الخروج من الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة.

وكل مستوي أفقي، بتمثيله لدرجة من الوجود الكلي، يكون مشتملا على جميع تطورات إمكانية خاصة، ظهورها يشكّل في مجمله ما يمكن تسميته بـ«عالم كبير»؛ بينما في التمثيل الآخر الذي لا يتعلق إلا بكائن واحد، فالمستوي الأفقي يقتصر على تمثيل تطور نفس الإمكانية في هذا الكائن، وهو ما يشكل إحدى مراتبه التي قد تكون فردية مكتملة أو فردية عادية، و قياسيا يمكن تسميتها، في جميع الحالات: «عالم صغير». ومن الجدير بالملاحظة أن «العالم الكبير» نفسه، مثله مثل«العالم الصغير» باعتباره منعزلا وحده، ليس سوى أحد عناصر الكون، كما أن كلّ إمكانية خاصة ليست سوى عنصرا من الإمكانية الكلية الجامعة.

فالتمثيل الراجع للكون، يمكن تسميته بـ«التمثيل العالمي الكبير»، والآخر الراجع لكائن ما: «التمثيل العالمي الصغير». وقد رأينا في هذا الأخير، كيف يُرسم الصليب ذو

الأبعاد الثلاثة؛ ونفس الشيئ يصح على«التمثيل العالمي الكبير» عندما تُعيّن العناصر المناسبة، أي المحور العمودي الذي يصبح محور الكون"، والمستوي الأفقي الذي يمكن قياسيا تسميته بـ: "الخط الاستوائي للكون". وننبّه مرة أخرى على أن لكل«عالم كبير» مركزه على المحور العمودي، كما كان عليه كل «عالم صغير» في التمثيل الآخر.

وبهذا العرض يتبين التماثل القائم بين «العالم الكبير» و«العالم الصغير»؛ فكل قسم من الكون يماثل أقسامه الأخرى، وكل جزء من كل قسم مماثل له كذلك، لأنها جميعـًا مماثلة للكون بأسره، كما ذكرناه سابقا. وبالتالي، فإننا إذا اعتبرنا «العالم الكبير»، فكل ميدان محدَّد يشتمل عليه سيكون مماثلا له؛ وكذلك «العالم الصغير»: ما من هيئة من هيئاته إلا وهي مماثلة له. و هكذا هو، بالأخص، شأن الهيئة الجسمية للفردية الإنسانية بمختلف أجزائها؛ أي إنه يمكن اعتبارها رمزا لنفس هذه الفردية في اكتمالها الجامع(2). وسنكتفي بالإشارة إلى هذه النقطة دون التوقف عندها، لأننا نظن أنّ التوسع هنا في مثل هذه الاعتبارات قليل الجدوى، وليس له سوى أهمية ثانوية تماما؛ وهي في الشكل الذي تـُعْرَض فيه عادة لا تستجيب إلا لرؤية إجمالية مقتضبة، وبالأحرى سطحية، لتشكيلة الكائن الإنساني(3). وعلى كل حال، عندما نريد الدخول في مثل تلك الاعتبارات، ولو بالاقتصار على إقامة تقسيمات للفردية عامة جدا، لا ينبغي أبدا نسيان أنها تشتمل في الحقيقة على كثرة غير محدّدة من الهيئات المتواجدة المتزامنة، كما أن الجسم نفسه مُرَكّب من كثرة غير محدّدة من الخلايا، لكل واحدة منها وجودها الخاص.

تعقيبات المؤلف على الباب الثالث عشر

(1) من المعلوم أن مفاهيم التعاقب والتواقت لا ينبغي اعتبارها هنا إلا من وجهة نظر منطقية صرفة، لا من حيث التعاقب الزمني، إذ ليس الزمن سوى أحد الشروط الخاصة لبعض هيئات المرتبة الإنسانية، لا لجميعها، ناهيك عن المراتب الأخرى.

(2) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 12، ط.3.

(3) ويمكن قول نفس الشيئ تقريبا عن مقارنات المجتمع الإنساني بجسم؛ وكما ذكرناه في موضع آخر بصدد تأسيس الطبقات الاجتماعية، فإن تلك المقارنات تشتمل بالتأكيد على قسط من الحقيقة، لكن الكثير من علماء الاجتماع أفرطوا، بل أحيانا أخطؤوا، في استعمالها (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ص 203) [من أحسن ما كتب في موضوع هذه المقارنات كتاب "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي].

الباب الرابع عشر

رمزية النسيج

توجد رمزية تتعلق مباشرة بما كنا بصدد عرضه، رغم أن تطبيقها، يمكن لأول وهلة، أن يبدو مبتعدا عنها قليلا: ففي المذاهب التراثية، كثيرا ما تُطلَق على الكتب التراثية أسماء دلالتها الحرفية تتعلق بالنسيج. فكلمة "سوترا" في السنسكريتية تعني بالمعنى الحصري: «خيط»(1). فالكتاب يمكن أن يتألف من مجموع نت الـ"سوترا"، كما أن النسيج يتشكّل من تداخل خيوط؛ وكلمة "تانترا" تدل أيضا على معنى «خيط نسيج»، وتعني بالأخص «سُداة» نسيج(2). وكذلك في اللغة الصينية، كلمة "كيك" تعني «سُداة» قماش، و«لُحمته» تسمى "واي"؛ والأولى من هاتين الكلمتين تعني أيضا كتابا أساسيا، والثانية تعني شروحه(3). وهذا التمييز بين «السّدى» و«اللُحمة» في النصوص التراثية يتناسب، تبعًا للمصطلحات الهندوسية، مع التمييز بين "شروتي" الذي هو ثمرة الإلهام المباشر، و"سمريتي" الذي هو نتيجة التدبّر في معطيات "شروتي"(4).

ولكي نفهم دلالة هذه الرمزية فهمًا جيدا، ينبغي أولا ملاحظة أن السّدى، المشكّل من خيوط مشدودة على النَّوْل، تمثل العنصر الثابت والمبدئي؛ بينما خيوط اللحمة المتداخلة عَبر خيوط السدى، بمرور المكوك جيئة وذهابا، تمثل العنصر المتغير العارض، أي تطبيقات المبدإ على هذه أو تلك من الأوضاع الخاصة. ومن جانب آخر، إذا اعتبرنا خيطا من السدى وخيطا من اللحمة، فسنرى مباشرة أنّ اجتماعهما يشكّل الصليب، بتمثيلهما على التتالي خطه العمودي وخطه الأفقي؛ وكل نقطة من النسيج الناتجة عن تقاطع هذين الخطين المتعامدين، تمثل مركزًا لمثل هذا الصليب. وتبعا لما ذكرناه حول رمزية الصليب العامة، فإن الخط العمودي يمثل الرابط بين جميع مراتب الكائن، أو بين جميع درجات الوجود، بوَصْل نقاطها المتناسبة؛ بينما الخط الأفقي يمثل تطوّر إحدى تلك المراتب أو الدرجات. وبإرجاع هذا المعنى إلى ما نبهنا عليه آنفا، يمكن أن نقول، كما سبق ذكره، إن الاتجاه الأفقي يمثل

المرتبة الإنسانية مثلا، والاتجاه العمودي يمثل ما هو متعال عنها؛ وهذا الطابع المتعالي السامي هو بالتأكيد ما يميّز "شروتي"[أي "الوحي الإلهي"، أو"الإلهام الرباني" الخالص] الذي هو بالأساس «غير بشري»، بينما يشتمل"سمريتي" على التطبيقات في المستوى الإنساني، وهو نتيجة نشاط الملكات الإنسانية تخصيصًا.

ويمكن هنا إضافة ملاحظة تبرز مرة أخرى توافق مختلف الرمزيات المترابطة في ما بينها بكيفية أوثق مما قد يُفترض لأول وهلة:

ونعني بهذا رمزيةالصليب لوحدة المتكاملات. ولقد رأينا، في هذا المظهر من الرمزية؛ أن الخط العمودي يمثل المبدأ الفاعل أو المذكر "بروشنا"؛ والخط الأفقي يمثل المبدأ المنفعل أو المؤنث "براكريتي"، وكل ظهور ينتج عن الفاعلية «اللامتصرفة» للأول على الثاني. والحال، من جانب آخر، أنّ "شروتي" يُشبَّه بالنور المباشر، الذي تمثله الشمس، و"سمريتي" بالنور المنعكس(5). الذي يمثله القمر؛ لكن، في نفس الوقت/ الشمس والقمر. يمثلان على التتالي في جميع التراثيات تقريبا المبدأ المذكر والمبدأ المؤنث لمجلى الظهور الكلي.

ورمزية النسيج لا تطبق على المكتوبات التراثية فحسب؛ فهي تستعمل أيضا لتمثيل العالم، أو بعبارة أدق، جملة جميع العوالم، أي المراتب أو الدرجات، بكثرتها اللامحددة، المشكلة للوجود الكلي. وبهذا المعنى نقرأ في "الأوبانيشاد" عن «براهما» الأعلى أنه «الذي عليه نسجت العوالم، مثل السدى واللحمة»، وغير هذا من العبارات المشابهة(6). فللسدى واللحمة، هنا مرة أخرى، نفس الدلالات السابقة. ومن جانب آخر، وتبعا للمذهب "التاوي"، جميع الكائنات خاضعة للتناوب المستمر لحالتي الحياة والموت (تكثيف وتلطيف، تقلبات الـ"يانك" - والـ"يين")(7). والشراح يطلقون على هذا التناوب اسم «مجيء وذهاب المكوك على نول النسيج الكوني»(8).

ولهذين التطبيقين لنفس الرمزية [أي رمزية النسيج للكتاب التراثي وللعالم]علاقات برمزية الكتاب للعالم، كما هو معروف في بعض التراثيات: ونكتفي في هذا الصدد بالتذكير بـ"كتاب الكون" في تنظيم "وردة الصليب" [هو تنظيم ذو طابع عرفاني صوفي ينتمي إليه أفراد غير معروفين، وذلك خلال القرون الوسطى في أوروبا]، وبالرمز المشهور لـ "كتاب الحياة" في

رؤيا القديس يوحنا لوقائع آخر الزمان(9).وفي هذه الوجهة من النظر، خيوط السّدى الواصلة بين النُقط المتناسبة في جميع المراتب، تشكّل بامتياز الكتاب المقدّس، الذي هو النموذج الأصلي المُحتَذىَ (أو بالأحرى النموذج المثالي) لجميع الكتب التراثية المعبِّرة عنه بلغة إنسانية(10)؛ وخيوط اللُحمة، التي كل واحد منها يمثل جريان الأحداث في مرتبة معيّنة، تشكل شروح الكتاب المقدس، من حيث إنها توفر التطبيقات المناسبة لمختلف المراتب. وجميع الوقائع، باعتبارها متزامنة في «اللازمان»، هي أيضا مسجّلة في هذا الكتاب، ومن جانب آخر: لكل حَدَث حرفٌ متطابق مع نقطة من النسيج. وحول رمزية الكتاب هذه، نستشهد أيضا بتعليم محي الدين ابن عربي، حيث يقول ما خلاصته: «العالم كتاب عظيم؛ حروف هذا الكتاب، كلها مسطّرة مبدئيا، بنفس المداد، ومُسجَّلة في اللوح الأزلي [أي اللوح المحفوظ المُسمّى في الآية 12 من سورة يس: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ بالقلم [الأعلى] الإلهي؛ وهي جميعا مرقومة متزامنة من غير انقسام؛ ولهذا تَسمّت الوقائع الأساسية المخفية في «سر الأسرار» باسم: «الحروف العاليات». ونفس هذه الحروف العاليات، أي جميع المخلوقات، بعد اجتماعها تقديريا في حضرة العلم الإلهي الأزلي، تنزّلت بالنَفَس الإلهي- بفتح الفاء- [نفَس الرحمان] إلى السطور السفلية، فأنشأت وشكّلت العالم الظاهر»(11).

وفي التراث الهندوسي نجد كذلك شكلا آخر لرمزية النسيج، وهي صورة العنكبوت التي تنسج بيتها، وهي تتميز بأدق تناسب مع دلالتها، لأن العنكبوت تشكل نسيجها من عين مادتها(12). ومن أجل الشكل الدائري للنسيج، الذي يمثل المخطط السطحي للكرة الكونية، أي الكرة غير المغلقة التي سبقت الإشارة إليها، فإن الخيوط المنبثقة كالأشعة حول المركز تمثل السّدى؛ والخيوط المرتبة وفق دوائر متراكزة تمثل اللحمة(13). ولكي نرجع إلى شكل النسيج المعتاد، يكفي اعتبار المركز بعيدا بُعدا غير محدد، بحيث تصبح الأشعة متوازية، وفق الاتجاه العمودي، بينما تصبح الدوائر المتراكزة مستقيمات عمودية على هذه الأشعة، أي تصبح أفقية.

وفي الخلاصة، يمكن القول إن خيوط السّدى تمثل المبادئ التي تربط جميع العوالم وجميع المراتب بعضها ببعض، كل خيط واسطة وَصْلٍ بين النقاط المتناسبة في تلك المراتب المختلفة؛ أما خيوط اللحمة فتمثل مجموعات الأحداث التي تقع في كل عالم، بحيث يكون كل خيط منها ممثِلا، كما سبق قوله، لجريان الأحداث في عالم معيّن. ومن جهة نظر أخرى، يمكن أيضا القول أن ظهور كائن في إحدى المراتب الوجودية، شأنه شأن كل حادثة مهما كانت، يتعيّن بتقاطع خيط من السّدى مع خيط من اللحمة. إذن؛ فكل خيط من السدى عبارة عن كائن باعتبار طبيعته الجوهرية، التي هي المسقط المباشر للـ«هو» المَبدئي؛ وهي التي تربط جميع مراتبه مع بعضها البعض، محافظة على وحدتها الذاتية الخاصة خلال كثرتها اللامحددة. وفي هذه الحالة، فإن خيط اللحمة الذي يتقاطع مع خيط السدى في نقطة معينة، يتناسب مع مرتبة وجودية محددة، وتقاطعهما يعيّن علاقات هذا الكائن، بظهوره في هذه المرتبة، مع الوسط الكوني الذي يتموقع فيه من حيث هذه النسبة. فالطبيعة الفردية لكائن إنساني، مثلا، هي محصلة تقاطع هاذين الخيطين؛ بعبارة أخرى، ينبغي دائما التمييز بين نوعين من العناصر التي ترجع على التتالي إلى الاتجاه العمودي وإلى الاتجاه الأفقي: فالعناصر الأولى تعبّر عن ما ينتمي تخصيصا إلى الكائن المعتبر، بينما العناصر الثانية تنشأ عن أوضاع الوسط.

ونضيف أنّ الخيوط المشكلة لـ«نسيج العالم» تسمى أيضا، في رمزية أخرى مكافئة، بـ«شعر "شيفا"»(14). ويمكن القول عنها أنها تقريبا «خطوط القوة» في العالم الظاهر، وأن مظهرها في الميدان الجسماني يتمثل في اتجاهات الفضاء. وبلا عناء نرى كم هي متعددة التطبيقات المتنوعة لكل هذه الاعتبارات؛ ولم نرد هنا سوى التنبيه على الدلالة الأساسية لرمزية النسيج هذه، ويبدو أن الغرب لا يعرف منها إلا قليلا جدا(15)

تعقيبات المؤلف على الباب الرابع عشر

(1) هذه الكلمة مطابقة للّفظة اللاتينية "سوترا"، ونفس الجذر بمعنى «يخيط» موجود كذلك في اللغتين.- ومن الاتفاق ملاحظة أن الكلمة العربية "سورة"-التي هي مفرد "سور" القرآن- تتشكل بالضبط من نفس العناصر الحرفية للكلمة السنسكريتية "سوتره" ["سورة" عند الوصل، و"سوره" عند الوقف]. وكلمة "سورة" لها معنى قريب من معنى كلمة «مرتبة» أو «صفّ»، [أو «منزلة من البناء»]، ولا يُعلم أصلا اشتقاقها. [ومما يناسب علاقة الكتابة بالنسيج، القول المنسوب إلى الإمام أبي حامد الغزالي (ت: 505هـ/ 1111م) عن بعض كتبه:

غزلت لهم غزلا رقيقا فلم أجد لغزلي نسّاجاً فكسّرت مغزلي

(2) وعن التناسب بين حروف الكتاب وخيوط النسيج يقول شاعر آخر:

وإنّ قميصا خِيطَ من نسج تسعة وعشرين حرفا عن معانيه قاصر

(3) الجذر "تان" لهذه الكلمة يعبّر أولا عن مفهوم الامتداد.

(4) مما يرتبط برمزية النسيج أيضا، استعمال حبال رفيعة أو أشرطة معقودة، كانت تقوم بدور الكتابة في الصين خلال عهد عتيق جدا؛ وهي من نفس النمط الذي كان يستعمله "البيروفيون" [أي سكان "البيرو" في غرب أمريكا الجنوبية] أيضا ويطلقون عليه اسم "كيبوس". وقد زُعِم أحيانا أنها لم تستعمل إلا للعدّ، لكن يبدو أنها كانت تعبِّر أيضا عن مفاهيم أشد تعقيدا بكثير، لاسيما وقد قيل إنها كانت تشكل «سجلات حوادث المملكة»، علما أن "البيروفيين" لم تكن لهم أي طريقة أخرى للكتابة، مع حيازتهم على لغة مكتملة للغاية ومهذبة مرهفة جدا. فهذا النوع من الكتابة التشكيلية

أمكن تحقيقه باستعمال العديد من الترتيبات، لعبت فيه الخيوط بألوان مختلفة دورا هاما.

(5) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب الأول؛ وكتاب "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب 8.

(6) مما تجدر ملاحظته جيدا هنا المعنى المزدوج لكلمة «réflexion»، وهي تعني بالفرنسية "انعكاس" النور أو الصورة، كما تعني التدبّر والتفكر.

(7) الراهب البوذي "كوماراجيفا" ترجم إلى الصينية كتابا بالسنسكريتية عنوانه "خيط نسيج براهما" (فان – وانك – كينك)، وفيه أن العوالم مرتّبة كعُقَد خيط النسيج [وفي سياق هذه المعاني، يمكن الاستشهاد أيضا بالحديث القدسي عن النبي ﷺ: «قال الله عز وجل: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري». ويقول ابن عربي في شروحه لهذا الحديث أن مجلى الكبرياء والعظمة هو الكائن الذي يكبّر ويعظّم، أو الأكوان التي تكبّر وتعظم وتسبّح وتسجد لخالقها تعالى؛ وباعتبار آخر، الرداء عبارة عن « الإنسان الكامل»، والإزار عبارة عن « العالم» أو « الوجود الكلي»].

(8) كتاب "تاو – تي – كينك"، 76.

(9) "تشانك – هوانك – يانك" – يمثل هذا التناوب أيضا، بالتنفس، حيث الشهيق الفاعل يتناسب مع الحياة، والزفير المنفعل يتناسب مع الموت، ونهاية الواحد منهما هو بداية الآخر. ونفس الشارح، يستعمل أيضا، في مثل هذه المقارنة، الدورة القمرية، حيث يُشَكِّل اكتمال القمر الحياة، والقمر الجديد الموت، مع مرحلتين متوسطتين للزيادة والنقصان. وفي ما يتعلق بالتنفس، ما قيل هنا ينبغي إرجاعه إلى أطوار وجود الكائن المُشَبَّهِ بالكائن المتنفِس؛ ومن جانب آخر يتناسب شهيق التنفس، في المستوي الوجودي الكلي، مع تطور مجلى الظهور، والزفير مع الرجوع إلى البطون، كما سبق ذكره؛ ولا ينبغي في التماثل نسيان تطبيق «الاتجاه المعاكس» حسب اعتبار الأمور بالنسبة لمجلى الظهور أو بالنسبة للمبدأ [كل ما قيل هنا في رمزية التنفس له ما يكافؤه

في التصوف الإسلامي، ينظر مثلا الباب 198 في معرفة النَفَسِ الرحماني وصورته في النَفَسِ الإنساني من كتاب "الفتوحات المكية" لابن العربي].

(10) ذكرنا سابقا أننا نرى في بعض الرسوم، الكتاب المختوم بسبعة أختام، والحمل متمدد فوقه، وموقعه كـ«شجرة الحياة» عند المنبع الذي تتدفق منه أنهار الجنة الأربعة، وأشرنا حينها إلى علاقة بين رمزية الشجرة ورمزية الكتاب: فأوراق الشجرة وحروف الكتاب تمثل على السواء جميع كائنات الكون («العشرة آلاف كائن» في تراث الشرق الأقصى). [في التراث الإسلامي، العلاقة بين القرآن العظيم أو الكتاب المسطور والعالم أو الكتاب المنشور مشهورة جدا. وما العالم بأسره إلا صورة حادثة تابعة للقرآن بصفته كلام الله القديم. فالشيخ محيي الدين ابن العربي مثلا يقول في الفتوحات: إن منازل الفلك 28 لأن الحروف 28 وليس العكس كما يتوهم بعض الناس(الباب198، فصل20)، لأن الحروف صور لكلام الله القديم والمنازل الفلكية حادثة،والحادث تابع للقديم وليس العكس. ويقول أيضا أن عدد الملائكة خزنة جهنم هي كما ورد في سورة "المدثر" هو: 19 على عدد الحروف الرقمية للبسملة، لا العكس (الباب271). وهو نفس عدد خزنة العالم في الدنيا وفي الجنة (7سموات +12 برج).وفي هذا المعنى يقول أيضا:

إن الوجود لحرف أنت معناه	**وليس لي في الكون إلا هو**
الحرف معنى ومعنى الحرف ساكنه	**وما تشاهد عين غير معناه**

ومما ينسب للإمام علي بن أبي طالب ﷺ أبيات منها:

إذا كنت تقرأ علم الحروف	**فذاتك لوح به أسطر**
أتحسب نفسك جرمًا صغيرًا	**وفيك انطوى العالم الأكبر**

ويقول شاعر آخر:

تأمل سطور الكائنات فإنها　　　من الملإ الأعلى إليك رسائل]

(11) هذا المعنى مؤكّد عليه بوضوح تام بالنسبة للـ "فيدا" وللقرآن؛ ومفهوم «الإنجيل الأزلي» يبيّن أيضا أن هذا المعنى ليس غريبا عن المسيحية.

(12) "الفتوحات المكية" [خاصة الباب2 والباب 198] ــ ويمكن إقامة مقاربة لهذه المعاني مع الدور الذي تقوم به الحروف كما هو مذكور في "سفر إيتسيراه" عند الكلام عن النشأة الكونية.

(13) شرح "شانكاراشاريا" على "براهما ــ سوترا": "سوترا" 25.

(14) لقد أشرنا إليه سابقا، في موضوع اتجاهات الفضاء.

(15) لقد أشرنا إليه سابقا، في موضوع اتجاهات الفضاء.

(16) مع هذا نجد آثار رمزية في نفس النمط في العصور" الإغريقية - اللاتينية" القديمة، لاسيما في أسطورة "الغزّالات" [الثلاثة اللواتي ينسجن خيوط الحياة البشرية]، لكن يَبدو أنها لا تقتصر على خيوط اللحمة فقط. وطابعها «المَحْتُوم» والمشؤوم أحيانا يمكن بالفعل تفسيره بغياب مفهوم السّدى، أي أنّ الكائن معتبر من حيث مرتبته الفردية، دون أي تدخّل واع (من طرف هذا الفرد) لمبدإ هويته المتعالي السامي [رمزية هذه الغزالات تذكّر بالآية 92 من سورة النحل: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾. وهذا التفسير، تبرّره الكيفية التي اعتبر بها أفلاطون المحور العمودي لأسطورة "أر الإرميني" (الجمهورية، الكتاب10): فالمحور النوراني للعالم، حسب رأيه، هو«مِغْزل الوجوب»؛ وهو محور من" الماس" مُحاط بلفوف متراكزة، أبعادها وألوانها متنوعة، ومتناسبة مع مختلف الأفلاك السماوية؛ والغزّالة "كلوثو" تديره بيدها اليمنى، أي من اليمين إلى اليسار، وهو أيضا اتجاه دوران السواستيكا التلقائي الأكثر شيوعا. وعن شأن «محور الماس» هذا، نشير إلى أن الرمز المعروف في بلاد "التبت"

باسم "فاجْرا"، الذي يعني في نفس الوقت "البرق" و"الماس"، له أيضا علاقة بـ«محور العالم»[حول هذه الرمزية ينظر المقال الذي كتبه المؤلف تحت عنوان: "الشجرة والفاجْرا"، وهو الباب 52، وأيضا الباب 26 الذي عنوانه: "الأسلحة الرمزية"، من كتابه الذي ترجمناه، وعنوانه: "رموز العلم المقدس"].

الباب الخامس عشر

تمثيل التواصل بين مختلف الهيئات لنفس المرتبة الوجودية

إذا اعتبرنا مرتبة وجودية، مُمَثَّلة بمستوي أفقي في تمثيل«العالم الصغير» الذي سبق وصفه، فقد بقي علينا أن نتكلم بكيفية أدق عن ما يتناسب مع مركز هذا المستوي، و مع المحور العمودي المارّ به. لكن، قبل الوصول إلى ذلك، يلزمنا مرة أخرى اللجوء إلى تمثيل هندسي آخر، يختلف قليلا عن سابقه،ولا نكتفي فيه باعتبار التوازي والتناسب فحسب،كما فعلناه خلال كل ما سبق، وإنما أيضا نعتبرفيه التواصل بين جميع هيئات نفس المرتبة الوجودية، وكذلك بين جميع المراتب، في تشكيلة الكائن الكلي.

ولتحقيق هذا التمثيل، ينبغي علينا طبعا تغيير الشكل بكيفية مناسبة لما يسمّى في الهندسة التحليلية بالمرور من مَعْلَم إحداثيات مستقيمة إلى معلم إحداثيات قطبية. وبالفعل، بدلا من تمثيل مختلف هيئات نفس المرتبة بمستقيمات متوازية، كما فعلناه سابقا، فسيمكن تمثيلها بدوائر متراكزة مسطّرة في نفي المستوي الأفقي، ومركزها المشترك هو مركز المستوي نفسه، أي - حسب ما شرحناه سابقا-هو نقطة تقاطعه مع المحور العمودي.

وبهذه الكيفية يتبيّن بوضوح أنّ ما من هيئة إلا ولها نهاية، فهي محدودة، إذ أنها ممثلة بدائرة، التي هي منحنى مغلق، أو على أيّ حال هي خط أطرافه معروفة عندنا كمعطيات(1)؛ لكن، من جانب آخر، تشتمل هذه الدائرة علـ كثرة غير محددة من النقط(2)، ممثِلة لامحدودية التغيرات الثانوية التي تتضمنها الهيئة المقصودة مهما كانت(3).

ويمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد في هذا الاتجاه: فمـ ستحيل ماديا رسم خط منحني يكون حقا منغلقا بكيفية فعلية؛ ولإثبات هذا، يكفي ملاحظة أن في الفضاء الذي توجد فيه هيئتنا الجسمية، كل شيء يتحرك باستمرار بحركة ناتجة- إذا صح القول- بفعل تداخل الأوضاع الفضائية والزمنية، بحيث إننا عندما نريد رسم دائرة مبتدئين عند نقطة من الفضاء، فبالضرورة سنجد أنفسنا عند نقطة أخرى في نهايتها، ولن نمرّ مرة أخرى أبدا على

نقطة الانطلاق. وكذلك المنحني الذي يرمز إلى مسار دورة متطورة ما(4)، لا يمكن أبدا أن يَمرّ مرتين على نفس النقطة، وهذا يعني أنه لن يكون مغلقا (ولا مشتملا على «نقاط متعددة»). فهذا التمثيل يبيّن أن ليس بالإمكان وجود إمكانيتين متطابقتين في الكون [وهو قول الصوفية: التجلي الإلهي لا يتكرر أبدا]لأن عكس هذا يعني تحديد الإمكانية الكلية، وهو تحديد مستحيل،لأنه لو لم يكن مستحيلا لاشتمل عليها، فلا تكون عندئذ إمكانية كلية [إذ هي المحيطة بكل الحدود]. ولهذا فما من تحديد للإمكانية الكلية، إلا وهو استحالة بالمعنى الحصري للكلمة؛ ومن هنا جاء في وجهة النظر الميتافيزيقية الحكم بالعجز المتساوي لجميع النظم الفلسفية، بصفتها نُظُمًا، حيث أنها تفترض بصراحة أو ضمنيا مثل تلك التحديدات (5). ولكي نعود إلى مزيد من التدقيق في شأن الإمكانيات المتطابقة أو المفترض تطابقها، ننبّه على أنّه لكي تكون إمكانيتان متطابقتان حقا، لابد أن تكون لهما نفس الشروط والأوضاع المحددة لتحقيقهما؛ لكن إذا كانت جميع الشروط هي نفسها، فالإمكانية هي أيضا نفسها، لا إمكانيتان متميزتان، حيث أن هناك تطابق من جميع الوجوه(6). وهذا البرهان المنطقي يمكن تطبيقه بكل دقة على جميع نقاط التمثيل الذي فصّلناه، حيث تمثل كل نقطة منه تحولا خاصا يحقق إحدى الإمكانيات المعيّنة(7).

فنقطة بداية كل دائرة من الدوائر المعتبرة تختلف عن نقطة نهايتها، فهما نقطتان متتابعتان لنفس الشعاع، بل لا يمكن في الحقيقة قول إنهما ينتميان لنفس الدائرة: فإحداهما هي نهاية الدائرة السابقة والأخرى هي بداية الدائرة التالية. والأطراف القصوى لسلسلة غير محددة يمكن اعتبارها واقعة خارج هذه السلسلة، لأنها تقيم تواصلا مع سلاسل أخرى: وهذا كله يمكن بالخصوص تطبيقه على ولادة وموت الهيئة الجسمية للفردية الإنسانية. وهكذا، فإن التحولين في أقصى طرفي كل هيئة لا يتطابقان، وإنما يوجد بينهما تناسب ضمن جملة المرتبة الوجودية التي تنتمي إليها الهيئة المعتبرة؛ ويمثل هذا التناسب موقع نقطتيهما الممثلتين لهما على نفس الشعاع المنبعث من مركز المستوي. وبالتالي، فإن نفس الشعاع يحتوي على التحولات القصوى لجميع هيئات المرتبة الوجودية المعتبرية؛ ولا ينبغي النظر إلى هذه الهيئات كأنها متعاقبة بالمعنى الحصري (وذلك لأنّ بالإمكان أن تكون كذلك متواقتة)،

وإنما هي متسلسلة منطقيا فقط. والمنحنيات الممثِلة لهذه الهيئات، بدلا من أن تكون دوائر كما افترضناه في البداية، هي حلقات متعاقبة للولب [أو شكل حلزوني] غير محدد مرسوم على المستوي الأفقي ويتطور متسعا انطلاقا من مركزه؛ ومن لولب إلى آخر يزداد توسع هذا المنحني بكيفية مستمرة، ويتغير حينئذ الشعاع بقيمة لامتناهية صغرا، وهي المسافة بين نقطتين متتاليتين لهذا الشعاع، وتبعا لتعريف الكميات اللامتناهية صغرا وهي القابلة للتناقص اللامحدد، يمكن افتراض تقلّص هذه المسافة تقلصا غير محدد؛ لكن لا يمكن أبدا اعتبارها منعدمة، إذ أنّ النقطتين المتتاليتين غير متطابقتين؛ ولو أمكن انعدامها، لم يبق عندئذ سوى نفس النقطة الوحيدة.

(1) هذا القيد ضروري حتى لا يحصل تناقض –ولو ظاهريا– بين هذا القول وما سيتبع.

(2) من المهم ملاحظة أننا لا نقول "عددا غير محدد"، وإنما هي كثرة غير محددة، لأن بالإمكان أنْ تتجاوز اللامحدودية المقصودة كلَّ عددٍ، مع أنّ سلسلة الأعداد نفسها غير محددة، لكنها من نمط متقطِّع، أما نقاط الخط فنمطها متصل. ولفظة «كثرة» لها دلالة أوسع وأكثر قابلية للفهم من كلمة «تعددية عددية»، بل يمكن تطبيقها خارج ميدان الكمّ، وما العدد إلا أحد أنماطه الخاصة؛ وهذا ما فهمه جيدا الفلاسفة المدرسيون، الذين صعَّدوا مفهوم «الكثرة» إلى مجال «الحقائق المفارقة المتعالية»، أي الأنماط الكلية للوجود الظاهر، ونسبتها قياسيا للتعددية العددية، كنسبة مفهوم الوحدة الميتافيزيقية لمفهوم الوحدة العددية أو الكمّية. ومن المعلوم أن هذه الكثرة «المفارقة المتعالية» هي المقصودة عندما نتكلم عن مراتب الوجود المتعددة، إذ الكمية ليست سوى شرط خاص ينطبق على بعض هذه المراتب.

(3) طول المحيط الدائري يزداد كلما ابتعد المحيط عن المركز، ويبدو لأول وهلة أن عدد نقاطه يزداد كذلك؛ لكن، من جانب آخر، إذا لاحظنا أن كل نقطة من المحيط هي الحد الذي ينتهي عنده أحد أشعة دائرته، وأن الدائرتين المتراكزتين لهما نفس الأشعة، فالنتيجة هي أن عدد نقاط الدائرة الكبرى ليس بأكبر من عدد نقاط الدائرة الصغرى. وحل هذا الإشكال الذي يبدو في الظاهر متناقضا يوجد في التعقيب السابق، وهو: إنه لا وجود في الحقيقة لعدد نقاط خط، ولا يمكن بالمعنى الحصري «تعدادها»، لأن كثرتها من وراء العدد. وبالإضافة إلى هذا، عندما يتناقص محيط باقترابه من مركزه فإن كثرة نقاطه لا تتغير (إن أمكن استعمال مثل هذا التعبير في هذه الأوضاع)، وفي حده الأقصى ينطوي المحيط في المركز نفسه؛ وبالتالي فهذا المركز الذي هو نقطة وحيدة سيشتمل عندئذ على جميع نقاط المحيط، هذا يعني أن جميع الأشياء منطوية في الوحدة، أو أن الوحدة تتضمن جميع الأشياء. وزيادة على هذا فإن الدوائر المتراكزة ينبغي أن

لا تترك بينها أي مجال يفصل بينها، إلا إذا اعتبرنا وجود مسافة لامتناهية صغرا بين نقطتين متجاورتين مباشرة (وسنعود لاحقا إلى هذه المسألة)، بحيث يشتمل مجموع الدوائر على كل نقاط المستوي، وهذا يفترض وجود تواصل بينها جميعا. والحال أن التحقيق الفعلي لهذا التواصل، لا يمكن إلا إذا كانت نهاية كل دائرة تتطابق مع بداية الدائرة التي تتلوها (لا مع بداية نفس الدائرة)؛ وليكون هذا ممكنا بلا تطابق بين الدائرتين المتتاليتين، لابد في الحقيقة أن تكون الدائرتان، أو بالأحرى المنحنيات التي اعتبرناها كدوائر، غير منغلقة.

(4) ببساطة نعني بكلمة «دورة متطورة» دلالتها الأصلية، أي سيرورة تطور الإمكانيات التي تتضمنها هيئة وجودية ما، دون أن تكون السيرورة هذه في علاقة مع نظرية «النشوء والارتقاء»، (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب17،ط3)؛ وكثيرا ما كررنا ما ينبغي الوقوف عنده إزاء نظريات من هذا النمط. فلا حاجة هنا إلى مزيد من الإلحاح عليه.

(5) زيادة على هذا، من اليسير رؤية أنّ هذه الحقيقة الميتافيزيقية تلغي كل النظريات «التناسخية» المتفاوتة زيادة أو نقصا في غـلوّها، والتي تفشت في الغرب الحديث، مثلها مثل نظرية "نيتشز" [فيلسوف ألماني: 1844-1900] الشهيرة باسم «الرجوع الأبدي» وغيرها من التصوّرات المشابهة. ولقد توسعنا حولها بإسهاب في كتابنا "خطأ الروحنة الحديثة"، القسم الثاني، الباب6.

(6) يبدو أن "ليبنتز" قد أحسن فهم هذه النقطة بوضعه «مبدأ اللامتميزات»، رغم أنه ربما لم يفصح عنه بوضوح (ينظر كتاب "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب7).

(7) كلمة "إمكانية" هنا، نعني بها دلالتها الأشد انحصارا وتخصيصا: فليس المقصود إمكانية خاصة قابلة لتطور غير محدد، وإنما فقط أحد العناصر التي يشتمل عليها هذا التطور.

الباب السادس عشر

العلاقات بين النقطة والامتداد

المسألة التي تثيرها الملاحظة الأخيرة التي أبديناها تستحق التوقف عندها هنا قليلا، دون معالجة للمفاهيم المتعلقة بالامتداد، مع كل الاستتباعات التي يشتمل عليها هذا الموضوع المندرج حصريا في دراسة شروط الوجود الجسماني. والذي نريد التنبيه عليه بالخصوص، هو أنّ المسافة بين نقطتين متجاورتين مباشرة، كاللتين ذكرناهما أخيرا بصدد التواصل في التمثيل الهندسي للكائن، يمكن اعتبارهما كمآل للامتداد بمفهوم الكميات اللامحددة تناقصا؛ وبعبارة أخرى، إنها أصغر امتداد ممكن، الذي لا امتداد بعده، أي: لا شرط فضائي بعده، فلا يمكن إلغاؤه دون الخروج من ميدان الوجود الخاضع لهذا الشرط. إذن عندما نجزّء الامتداد بلا تحديد(1)؛ وعندما نواصل هذه التجزئة إلى أقصى حد ممكن، أي إلى أقصى حدود الإمكانية الفضائية التي تخضع لها التجزئة (وهي غير محددة في الاتجاه المتناقص، وكذلك في الاتجاه المتزايد)، فإننا لا نصل إلى النقطة كنتيجة قصوى، وإنما إلى مسافة عنصرية بين نقطتين. والحاصل من هذا، إنه لكي يوجد امتداد، أو شرط فضائي، لا بد سبقا من وجود نقطتين، والامتداد (في بُعد واحد) المتحقق بحضورهما المتواقت، والذي هو بالتحديد المسافة بينهما، يشكّل عنصرا ثالثا يعبّر عن العلاقة القائمة بينهما، الموحِّدة والفاصلة بينهما في نفس الوقت. وهذه المسافة، باعتبارها كعلاقة، لا تتألف طبعًا من أجزاء، لأنه لو كان لها وجود فتتحلل المسافة إليها، لكانت تمثل علاقات أخرى للمسافة هي مستقلة عنها منطقيا، كاستقلال الوحدة عن الكسور في المجال العددي(2). ويصح هذا بالنسبة لمسافة ما، إذا لم نعتبرها إلا من حيث نسبتها إلى نقطتي طرفيها، ومن باب أَوْلى إذا كانت المسافة لامتناهية صغرًا، فليست هي كمية محددة بتاتا، وإنما تعبّر فقط عن علاقة فضائية بين نقطتين متجاورتين مباشرة، كالنقطتين المتتاليتين لأي خط. ومن جانب آخر، فالنقطتان المعتبرتان كطرفي مسافة، لا

تدخلان ضمن أقسام الامتداد الفضائي المستمر، رغم أن علاقة المسافة بينهما تفترض اعتبار تموقعهما في الفضاء؛ إذن، فالمسافة هي التي تُعتبر حقا العنصر الفضائي الحقيقي.

وبالتالي، لا يمكن القول بكل دقة، إن الخط يتشكل من نقط، وهذا المعنى ميسور الفهم، لأنه ليس للنقط امتداد، فمجموعها البسيط، حتى إن كانت بكثرة غير محددة، لا يمكن أبدا أن يشكل امتدادا؛ فالخط في الحقيقة يتشكل من مسافات عنصرية بين هذه النقاط المتتالية. وبنفس الكيفية، ولنفس السبب، إذا اعتبرنا عددا غير محدد من المستقيمات المتوازية على مستوي، لا يمكننا القول أن المستوي يتشكل من مجموع هذه المستقيمات، أو أنها هي العناصر الحقيقية المشكلة للمستوي؛ وإنما العناصر الحقيقية هي المسافات بين هذه المستقيمات، وهي التي تجعل هذه المستقيمات متمايزة لا متطابقة؛ وإذا كانت المستقيمات تشكل المستوي بمعنى ما، فليس هذا من حيث هي، وإنما من حيث المسافات بينها، كشأن النقط بالنسبة لكل مستقيم. ونفس الشيء كذلك بالنسبة للامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، فهو لا يتشكل من عدد غير محدد من المستويات المتوازية، وإنما يتشكل من المسافات بينها.

ومع كل هذا، فالعنصر الأصلي الأول، القائم وجوده بنفسه، هو النقطة، إذ هو المفترَض وجوده سبقا قبل المسافة التي ليست سوى علاقة؛ إذن فالامتداد نفسه يفترِض سبقا وجود النقطة. وبالتالي يمكن القول إن النقطة تتضمن تقديريًا في ذاتها الامتداد، الذي لا يمكن إنشاؤه إلا بتثنيتها لنفسها أولا، بحيث تقابل ذاتها بذاتها إن صح القول، ثم تتكاثر(أو بتعبير أحسن: تتكاثر تجلياتها) بلا حدّ، بحيث ينشأ من تمايزها الامتداد الظاهر بكامله، أو بتعبير أدق: ينشأ منها هي، عندما تتجلى في مظهر التمايز. وليس لهذا التمايز وجود في الحقيقة إلا باعتبار الظهور الفضائي، وإلا فهو تمايز وهمي بالنسبة للنقطة المبدئية، التي لا تزال مع ذلك في ذاتها على ما كانت عليه، دون أن تتأثر وحدتها الجوهرية بتاتا [وفي مثل هذا المعنى ورد الحديث النبوي الشريف: "كان الله ولا شيء غيره"؛ وأضاف إليه بعض العلماء: "وهو الآن على ما عليه كان"](3). فالنقطة، من حيث هي، لا تخضع أصلا للشرط الفضائي، إذ بالعكس هي مبدؤه: فبها يتحقق الفضاء، وبفعلها ينشأ الامتداد، وفعلها هذا، في الشرط الزمني (لا في غيره) تترجمه. لكن، لتحقيق الفضاء على هذا المنوال، ينبغي أن

تتموقع هي نفسها، بتجل من تجلياتها، في هذا الفضاء، الذي لا وجود له إلا بها، فتملؤه بكامله بتطوّر إمكانياتها الذاتية(4). وبالتعاقب في الشرط الزماني، أو بالتواقت خارج هذا الشرط (وبالخروج عنه يحصل الخروج عن الفضاء المعتاد بأبعاده الثلاثة)(5)، يمكن للنقطة أن تتطابق على التتالي مع جميع النقط الكامنة تقديريا في هذا الامتداد لكي تحقق وجودها العيني [المطابق لوجودها التقديري السابق]؛ فالامتداد هنا حينئذ غير معتبر إلا كمجرد كمون لوجود تقديري محض، أي ليس سوى كمون تقديري جامع للنقطة من حيث مظهرها المنفعل،فهو المحل أو الظرف لجميع تجليات تصرفها، ظرف لاوجود له في الوقت الراهن، وإنما يتحقق وجوده بوجود مظروفه الممكن(6).

وحيث أن النقطة لا أبعاد لها، فلا شكل لها أيضا؛ فهي إذن ليست من نمط الكينونات الفردية؛ وهي لا تتفرّد-إن صح القول-إلا عندما تتموقع في الفضاء، وليس هو تموقع لعين ذاتها، وإنما فقط لأحد مظاهر تجلياتها. والقول الحق هو أنّ هذه المظاهر هي التي تتفرّد بالمعنى الحصري، لا النقطة المبدئية. وزدْ على هذا أنه لكي يوجد شكل، لا بُدَّ أن يسبقه وجود تمايز، أي كثرة محققة بمقدار معيّن، ولا يمكن هذا إلا إذا قابلت النقطة نفسها- إن صح مثل هذا القول – في مظهرين أو أكثرمن تجلياتها في المظهر الفضائي؛ وهذه المقابلة هي التي في الصميم تشكّل المسافة، التي تحقيقها يمثّل التفعيل الأول للفضاء، وهو الذي بدونها، كما سبق قوله، لا يكون سوى قابلية كامنة صرفة. ولْنُلاحظ مرة أخرى أنَّ المسافة لا وجود لها أولا إلا تقديريا أو ضمنيا في الشكل الكروي الذي تكلمنا عنه سابقا، وهو الذي يتناسب مع أدنى تمايز، إذ هو هندسيا «متماثل الأجزاء ومتساوي الخصائص في جميع الجهات» بالنسبة للنقطة المركزية، فلا يتميز فيها اتجاه عن غيره من الاتجاهات؛ والشعاع الذي هو هنا تعبير عن المسافة (بين المركز والمحيط) غير مرسوم فعليا، ولا يدخل ضمن الأجزاء المؤلفة للشكل الكروي. والتحقيق الفعلي للمسافة لا تظهر فعاليته إلا في الخط المستقيم، ومن كونها العنصر الأول والأساسي له، كنتيجة لتخصيص اتجاه معيّن؛ فحينئذ يصبح الفضاء غير متماثل الأجزاء، وفي هذه الوجهة من النظر، ينبغي إرجاعه إلى قطبين متناظرين (أي النقطتين اللتين بينهما مسافة)، بدلا من إرجاعه إلى مركز وحيد.

والنقطة المحقّقة للفضاء كله، كما سبق بيانه، تصبح مركزا له، بقياسه وفق جميع الأبعاد، وذلك بالامتداد اللامحدّد لفروع الصليب في الاتجاهات الستة، أو نحو الاتجاهات الستة الأصلية لهذا الامتداد. إنه «الإنسان الكامل» الذي يرمز إليه هذا الصليب، لا الإنسان الفردي (الذي بمقتضى ما هو عليه، لا يمكنه إدراك أي شيء خارج عن مرتبته الوجودية الخاصة)، إنه حقا «مقياس جميع الأشياء» حسب تعبير "بروتو كوراس"[فيلسوف إغريقي، توفي سنة 441 قبل الميلاد]، الذي ذكرنا به في موضع آخر(7)، لكن دون أن ننسب طبعا إلى السوفسطائي الإغريقي أدنى فهم لهذه الدلالة الميتافيزيقية(8).

تعقيبات المؤلف على الباب السادس عشر

(1) نقول«بلا تحديد»، ولا نقول «إلى ما لانهاية»، إذ هو خَلْفٌ من القول، لأن التجزئة بالضرورة سِمَةٌ يختص بها ميدان محدود، حيث إن الشرط الفضائي المتعلق بها، هو نفسه محدود بالأساس؛ فينبغي إذن أن يكون للتجزئة حد، كما هو شأن كل نسبية أو تعيّن؛ ومع أنه يتعذر علينا إدراك هذا الحد في الوقت الراهن، فنحن على يقين بوجوده.

(2) بالمعنى الحصري، لا يمكن أن تكون الكسور «أجزاء» من الوحدة، لأن من البديهي كون الوحدة الحقيقية لا أجزاء لها؛ وهذا التعريف الخاطئ الذي يُعطَى أحيانا للكسور يؤدّي إلى خلط بين الوحدة العددية، التي هي أساسيا لا تنقسم، و«ووحدات القياس» اللواتي لا تُعتبَرن وحدات إلا بكيفية اصطلاحية ونسبية تماما، إذ بمقتضى طبيعة الكميات المتواصلة قبولها بالضرورة للقسمة وتشكّلها من أجزاء.

(3) لو انعدم الظهور الفضائي، لانطوت كل النقط الواقعة في الفضاء في النقطة المبدئية الفريدة والوحيدة إذ لم تبقى بينها أي مسافة.

(4) "ليبنتز" كان على حق لما ميّز بين ما يسميه«النقط الميتافيزيقة» التي هي عنده «الوحدات الجوهرية» الحقيقية المستقلة عن الفضاء، وبين «النقط الرياضية» التي ليست سوى هيئات [أو مظاهر] للنقطة الأولى الميتافيزيقة، فهي لها كالتعينات الفضائية، المشكّلة لـ«وجهات نظرها» لتمثيل العالم أو للتعبيرعنه. و"ليبنتز" يرى أيضا، أنّ الواقع في الفضاء هو المشكّل للفضاء بكل حقيقته الراهنة؛ لكن من البديهي أنه لا يمكن أن يُنسَبَ إلى الفضاء– كما نسبه "ليبنتز"– كل ما يشكل في كل كائن التعبير عن الكون بأسره.

(5) تحويل التعاقب الزمني إلى تواقت، في جمعية اكتمال المرتبة الإنسانية، يستلزم، إن صح القول، «تحويل الزمان إلى بُعْد في المكان»، ويمكن ترجمة هذا التحويل بإضافة بُعْد رابع.

(6) من اليسير فهم أنّ نسبة النقطة المبدئية مع الامتداد التقديري، أو بالأحرى الكامن، تماثل نسبة «الجوهر الفاعل» مع «الجوهر المنفعل»، بالمفهوم الكلي لهاتين الكلمتين، أي باعتبارهما القطب الفاعل والقطب المنفعل لمجلى الظهور، أي ما يُسمًى في المذهب الهندوسي: "بوروشا" و"براكريتي" (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 4).

(7) "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب4، ط.3. [مقولة «الإنسان مقياس جميع الأشياء» قريبة المعنى مما ذكره الشيخ الأكبر ابن العربي في الباب 367 من "الفتوحات المكية"، خلال وصفه لأحد معارجه الروحانية عَبْر مراتب الوجود، وحين وصل إلى السماء القطبية الشمسية الرابعة تحاور مع سيدنا إدريس عليه السلام وسأله: "ما الأمر الأعظم؟"، فأجابه: "العالم به أعظم". أي الإنسان، لأنه لا وجود للتعظيم وللعظمة إلا بوجود من يعظّم-اسم فاعل-، وأعظم معظم للحق تعالى هو الإنسان الكامل].

(8) لو كان قصدنا هنا القيام بدراسة تامة للوضع الفضائي ولحدوده، لوضّحنا كيف أن "من الاعتبارات التي عرضناها في هذا الباب يُستَنتَج البرهان على بطلان النظريات الذرية. ونكتفي دون إلحاح بقول إنّ كل ما هو جسماني هو بالضرورة بحكم امتداده قابل للتجزئة، أي أنه خاضع للشرط [أو الوضع] الفضائي (ينظر "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ص 239- 240).

الباب السابع عشر

كينونة شجرة النار[الموسوية]

يمكننا أيضا توضيح دلالة تثنية النقطة باستقطابها، كما ذكرناه أخيرا، بالوقوف في وجهة نظر "أنطولوجية" [أي مختصة بعلم وجود الكائن]؛ ولتيسير الفهم بأحسن كيفية، يمكننا أولا اعتبار تطبيق وجهة النظر المنطقية، بل النحوية البسيطة. وبالفعل، فلدينا هنا ثلاثة عناصر: النقطتان والمسافة بينهما، ومن السهل التيقن أنها تتناسب بالضبط مع عناصر قضية منطقية: فالنقطتان تمثلان طرفيها، والعلاقة بينهما تمثلها المسافة، فهي تقوم بدور«الرابطة»، أي العنصر الجامع بين الطرفين. وإذا اعتبرنا جملة [بالمعنى النحوي] في شكلها الأعم والمعتاد الأكثر شيوعا، أي الجملة»(1).être الوصفية، حيث تكون«الرابطة » فعل«هو

ومن جانب آخر، يمكن أيضا اعتبار العلاقة بين هذين الطرفين علاقة معرفة: ففي هذه الحالة، عنما يقف الكائن مقابلا لنفسه ليعرفها-إن أمكن هذا القول-فهو حينئذ يزدوج إلى ذات وموضوع [حسب الاصطلاح المنطقي]؛ لكن الاثنين هنا أيضا ليسا سوى أمرًا واحدًا. ويمكن توسيع هذا المعنى إلى كل معرفة حقيقية، وهي التي تستلزم جوهريًا التطابق بين الذات والموضوع [أي بين العارف ومعروفه]، وهو ما يمكن التعبير عنه بقول: إنه بمقدار ما توجد نسبة معرفة، يكون الكائن العارف عين المعروف [أي العارف هو عين معروفه]؛ وحينئذ نرى أن هذه الوجهة من النظر مرتبطة مباشرة بالوجهة السابقة، لأن بالإمكان قول: إن موضوع المعرفة نعت (أي هيئة) للذات العارفة.

والآن، إذا اعتبرنا الكائن الكلي، المُمَثل بالنقطة المبدئية في وحدتها التي لا تقبل الانقسام، وما الكائنات كلها، من كونها ظاهرة في الوجود، إلا كالـ«المظاهر» التي لا قيام لها إلا بها يمكن أن نقول عنها أنها تتثنى مستقطبة إلى ذات وموضوع، دون أن تتأثر وحدتُها؛ والجملة أو القضية التي هي في نفس الوقت ذاتها ونعتها، يمكن أن تأخذ هذا الشكل: «الكائن هو الكائن» [أو «الوجود هو الوجود»]. وهو نفس ما يسميه علماء المنطق بـ «مبدأ التطابق»؛ لكنه في هذا الشكل، يظهر بمداه الحقيقي متجاوزًا ميدان المنطق، وهو بالمعنى

الحصري، قبل كل شيء، مبدأ أنطولوجي [مبدأ وجود كينونة] مهما كانت التطبيقات التي يمكن استخلاصها في مختلف المجالات. ويمكن أيضا القول إنه تعبير عن علاقة الكائن كذات (الكينونة الذاتية للكائن) مع الكائن كصفة (ما هو عليه الكائن)؛ ومن جانب آخر، حيث أن "الكائن كذات" هو العارف، و"الكائن كصفة" هو المعروف (أو الموضوع)، فالنسبة بينهما هي المعرفة نفسها؛ لكنها في نفس الوقت نسبة تطابق؛ فالمعرفة المطلقة هي إذن عين التطابق، وكل معرفة حقيقية، بصفتها تحقق وجودي، تستلزم أيضا تطابقًا بمقدار ما تتحقق فعليا. ونضيف أيضا أن العلاقة لا وجود لها إلا بوجود الطرفين اللذين تربطهما، وحيث إنهما واحد، فالعناصر الثلاثة (العارف والمعروف والمعرفة) ليسوا سوى واحد(2) وهذا ما يمكن التعبير عنه بقول: «الكائن يعرف نفسه بنفسه»(3).

والجدير بالملاحظة، الذي يوضّح القيمة التراثية للصيغة التي كنّا بصدد شرحها، أنها موجودة حرفيا في التوراة العبرية، عند ذكر تجلي الله [تعالى] لموسى [عليه السلام] في شجرة النار(4)، حيث يسأله موسى عن اسمه [تعالى]، فيجيبه: «أهاياه آشار أهاياه» « Eheieh asher Eheieh»(5)؛ وتترجم عادة بصيغة: «أنا هو الذي أنا»، لكن دلالتها الأصح تعبّر عنها صيغة «الكائن هو الكائن» [أو «الوجود هو الوجود الحق»](6). وتوجد كيفيتان مختلفتان في اعتبار تشكيل هذه الصيغة،الأولى تتمثل في تحليلها إلى ثلاثة مراحل متتالية ومتدرّجة، وفق نفس ترتيب كلماتها الثلاثة: "أهاياه" «الكائن»؛ "أهاياه آشار" «الكائن هو» (l'être est)؛ "أهاياه آشار أهاياه"«الكائن هو الكائن» [أو «الوجود هو الوجودالحق»]؛ وبالفعل، فما يمكن قوله عند وضع الكائن (وينبغي إضافة: مالا يمكن أن لا نقوله) هو: "أنه هو"، ثم "أنه هو الكائن"؛ فهذه الإثباتات الضرورية تشكّل بالأساس كل "الأنطولوجيا" بالمعنى الحصري لهذه الكلمة(7). والكيفية الثانية التي يمكن أن ينظر بها إلى نفس الصيغة، هي أولا وضع الكلمة الأولى "أهاياه"، ثم "أهاياة" الثانية كانعكاس للأولى على مرآةٍ (أي صورة شهود الكائن لنفسه)، وتأتي «الرابطة» "آشار" لتتموقع بين هذين الطرفين كصلة معبّرة عن علاقتهما المتبادلة، وهذا يتوافق بالضبط مع عرضنا السابق، أي: أولا النقطة الوحيدة، ثم تثنيتها باستقطابٍ، هو أيضا انعكاسٌ، ثم موقع تقابل الواحدة مع الأخرى تمثله المسافة القائمة بين النقطتين (وهي بالأساس علاقة متبادلة بينهما)(8).

(1) كل أنواع القضايا أو الجمل الأخرى التي يعتبرها بعض علماء المنطق، يمكن دائما إرجاعها إلى الشكل الوصفي لأن العلاقة التي يعبّر عنها لها طابع أساسي أكثر من غيرها جميعا.

(2) ينظر ما قلناه حول "ساشيداناندا" في "الانسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 14،ط. 3 [ينظر للمؤلف أيضا كتاب "مراتب الوجود المتعددة"، خصوصا الباب 15. وفي نفس هذا المعنى يقول الصوفي: «أنا الذاكر المذكور والذكر حقيقتي»].

(3) في التصوف الإسلامي نجد كذلك مثل هذه العبارات: «خلق الله العالم من نفسه في نفسه بنفسه»، أو «أرسل رسوله منه فيه إليه»، والعبارتان متكافئتان، لأن «الرسالة الإلهية» هو «العالم ككتاب منشور»، وهوالنموذج المثالي لكل الكتب المقدسة، و«الحروف العاليات» المؤلفة له هي جميع الكائنات، كما سبق ذكره. ومن هنا يُستنتَج أنّ "علم الحروف"، بدلالته العالية، هو معرفة جميع الأشياء في المبدإ ذاته، من كونها أعيانا ثابتة أزلية [في علم الله القديم]؛ وبدلالة يمكن وصفها بالوسطى، هو علم النشأة الكونية؛ وأخيرا بدلالته الدنيا، هو معرفة خواص الأسماء والأعداد، من كونها تعبّر عن طبيعة كل كائن، وهي معرفة تمكّن، بمقتضى هذا التناسب، التصرف بواسطتها تصرفًا من نمط باطني على الكائنات نفسها.

(4) في بعض مدارس التصوف الإسلامي تُعتبَر «شجرة النار»، أي مظهر التجلي الإلهي، رمزا للمظهر الفردي الذي يبقى عندما يتحقق الكائن بـ«الوحدة العظمى»، ويتناسب هذا مع مقام "جيفان- موكتي" في المذهب الهندوسي (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب 23، ط 3)؛ إنه القلب المشع بنور"الشاكيناه" [السكينة] عند تحققه الفعلي بحضرة «الهو الأعلى» في مركز الفردية الإنسانية.

(5) ينظر "سفر الخروج"،14،3 .

(6) بالفعل "أهاياه" ينبغي اعتبارها هنا اسمًا، لا كفعل، كما يظهر من بقية النص الذي يخبر أنه شرع لموسى أن يقول لقومه: «"أهاياه" أرسلني إليكم». أما الاسم الموصول "آشار"، أي "الذي"، عندما يقوم بدور «الرابطة» كما هو الحال هنا، فإنه يكتسب معنى فعل «وجد» "être" [أو"هو"]حيث يقوم مقامه في الجملة.

[حول شأن خطاب الله-تعالى-لموسى عليه السلام جاءت في القرآن آيات، منها في سورة "طه": ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ۝ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَـٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ۝ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ۝﴾.

وفي سورة القصص: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ۝ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَـٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝﴾.

(7) «برهان وجود الله [تعالى] » المشهور المنسوب للقديس "أنسالم" ولـ"ديكارت"، والذي أثار مناقشات كثيرة- وهو بالفعل قابل للاعتراض في الشكل «الجدلي» الذي عرِضَ به- يصبح بلا جدوى تماما، كشأن كل برهان منطقي؛ وبدلا من الكلام عن «وجود الله» (الذي ينجرّ عنه خطأ في فهم دلالة كلمة «وجود»)، يكفي ببساطة وضع صيغة: «الكائن هو» [أو «الوجود هو» ودلالته قريبة من قول النبي ﷺ: "كان الله ولا شيء غيره"]، ودلالتها بديهية مباشرة تماما، ومرجعها إلى الحدس اليقيني، لا إلى الفكر الاستدلالي (ينظر "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ص114-115).

(8) لا حاجة ماسة إلى التنبيه على أن معنى هذا الاسم الإلهي العبري "أهاياه"، بصفته "الكائن الخالص" يتطابق بالضبط مع اسم "أشوارا" في المذهب الهندوسي، وهو مثله يتضمن في نفسه الثلاثية "ساشيداناندا".

الباب الثامن عشر

المرور من الاحداثيات المستقيمة إلى الإحداثيات القطبية؛ التواصل بالدوران

ينبغي علينا الآن الرجوع إلى التمثيل الهندسي الذي عرضناه أخيرا؛ واللجوء إليه -كما نبهنا عليه- يكافئ استعمال إحداثيات قطبية بدلا من الاحداثيات المستقيمة المتعامدة التي اعتبرناها في تمثيلنا السابق المتعلق بـ«العالم الصغير». وكل تغير لشعاع اللولب اعتبرناه يناسب تغيرا مكافئا على المحور النافذ عبر كل الهيئات، أي العمودي على الاتجاه الذي يحصل وفقه تطوّر كل هيئة. أما التغيرات الحاصلة على المحور الموازي لهذا الاتجاه الأخير، فتحلّ محلها المواقع المختلفة التي يأخذها الشعاع بدورانه حول القطب (مركز المستوي أو مبدأ الإحداثيات)، أي بتغيرات زاوية الدوران هذه، التي تقاس انطلاقا من وضعيةٍ تُعتَبر كمبدإ. هذه الوضعية الابتدائية المتمثلة في الخط العمودي عند انطلاقة اللولب،هي وضعية الشعاع، المشتمل -كما سبق قوله- على التغيرات القصوى (بداية ونهاية) لجميع الهيئات (واللولب هنا هو المنحني المنطلق من المركز متماسًّا مع موقع الشعاع العمودي عليه).

لكن بالإضافة إلى التناسب بين بداية ونهاية هذه الهيئات، يوجد كذلك تناسب بين كل تغير واقع بين البداية والنهاية، أو أي عنصر من أي هيئة، وبين تغيرات عناصر الهيئات الأخرى، والتغيرات المتناسبة تتمثل دائما في النقط الواقعة على نفس الشعاع المنبثق من المركز. فلو أخذنا هذا الشعاع، مهما كان، كعمود عند مبدإ اللولب، فسنحصل دوما على نفس اللولب، لكن الشكل بكامله سيدور بزاوية معينة. ولتحقيق التمثيل الكامل للتواصل الواقع بين كل الهيئات، وللتناسب بين جميع عناصرها، ينبغي أن نقوم بالافتراض التالي، وهو أن يشتمل الشكل في نفس الوقت على جميع المواقع الممكنة حول القطب؛ فجميع هذه الأشكال المتماثلة ستتداخل، إذ إنّ كل واحد منها، في جملة تطوره اللامحدد، سيشمَل جميع نقط المستوي. والحاصل هو نفس الشكل في مواقع مختلفة غير محددة العدد، تتناسب مع

لامحدودية القيم التي يمكن أن تأخذها زاوية الدوران، باعتبارها متغيّرة باستمرار إلى أن ترجع إلى مبدإ انطلاقها بعد دورة كاملة.

وبهذا الافتراض، تكون لدينا صورة صحيحة مضبوطة لحركة اهتزازية غير محدودة الانتشار، لأمواج متراكزة، حول نقطة انطلاقها، في المستوي الأفقي، كالسطح الحر لسائل(1)؛ وهذه الصورة تمثِّل أيضا أدق رمز هندسي يمكن إعطاؤه للجمعية الكاملة لمرتبة وجودية. ولو أردنا مزيدا من الولوج في الاعتبارات الرياضية الصرفة- التي لا تهمنا هنا إلا لكونها توفِّر تصوّرات رمزية- لأمكن بيان أنّ التحقق بهذه الجمعية تتناسب مع تكامل معادلة تفاضلية تعبّر عن العلاقة الموجودة بين التغيرات المتلازمة للشعاع ولزاوية الدوران، عندما يتغيّر الاثنان في نفس الوقت، ويتغيّر أحدهما بتغيّر الآخر، بكيفية مستمرة، اي بكميات لا متناهية صغرا. والثابت الاصطلاحي الموجود في نتيجة التكامل يحدّده موقع الشعاع المعتبَر كمبدإ؛ ونفس هذه القيمة الثابتة بالنسبة لموقع معيّن، ينبغي أن تتغير بكيفية مستمرة من 0 إلى180 درجة لجميع المواقع، بحيث لو اعتبرنا إمكانية تواقتها، لبقيت قيمة الثابت غير محددة بين هاتين القيمتين الحديتين (والتواقت يعني إلغاء الشرط الزمني، الذي يعطي لنشاط مجلى الظهور صفة خاصة تشكّل الحركة).

ومع هذا، فلا بُدّ من التنبه إلى أنّ هذه التصورات الهندسية، مهما كانت، تبقى على الدوام متفاوتة القصور زيادة أو نقصا، كما هو عليه بالضرورة كل تمثيل وكل تعبير يستعمل الأشكال. وبالفعل، فنحن مُجبَرون بطبيعة الحال على وضعها في فضاء خاص، على امتداد معيّن؛ والفضاء، ولو باعتباره ممتدا في كل الامتداد القابل له، ليس سوى شرط خاص مُتَضَمَّن في إحدى درجات الوجود الكلي، وهو شرط (متحد أو متداخل مع شروط أخرى في نفس المستوى) تخضع له بعض الميادين المتعددة التي تشتمل عليها هذه الدرجة من الوجود؛ وفي«العالم الكبير»، كل واحد من هذه الميادين، يماثل في «العالم الصغير» الهيئة المناسبة للمرتبة الوجودية الواقعة في نفس هذه الدرجة. فقصور التمثيل أمر حتمي، بمقتضى انحصاره في حدود، هي أضيق من ما يُمَثِّلُه، ولو لم يكن كذلك، لما كانت له جدوى(2). ومن جانب آخر، فقصور التمثيل يتناقص كلما تناقص انحصاره، مع بقائه دائما في حدود التصوّر

الراهن، بل في ما هو أضيق، وهو ما يمكن تخيّله (أي الناشئ تماما مما هو محسوس)؛ والحاصل من هذا القول: إنّ قصور التمثيل يتضاءل باللجوء إلى اعتبار أسٌ أعلى للامحّد(3). ويتمثل هذا بالخصوص في التمثيلات الفضائية بإضافة بُعْدٍ، كما سبق التنبيه عليه، وسنعود لاحقا إلى مزيد من توضيح هذه المسألة.

(1) هو ما يسمى في الفيزياء بالسطح الحر «النظري»، لأنه في الواقع محدود الامتداد، ولا يتطابق أصلا بكيفية تامة مع المستوي الأفقي.

(2) ولهذا فإن الأعلى لا يمكن بأي كيفية أن يكون رمزًا للأدنى، وإنما العكس هو الصحيح؛ ولكي يؤدي الرمز الدور المقصود منه كـ«حامل»[للدلالات، أو كـ«قاعدة» لتأملها] ينبغي طبعا أن يكون سهل المنال، وبالتالي أقل تعقيدا أو أقل وُسْعًا مما يعبّرعنه أو يمثله[حول وظيفة الرمز، ينظر المقال الثاني من كتاب المؤلف "رموز العلم المقدس"، وعنوانه: "الكلمة الإلهية والرمز"، وقد ترجمنا هذا الكتاب].

(3) في القيم اللامتناهية صغرا، يوجد أمر مناسب تماما لهذا المعنى، لكن في الاتجاه المعاكس لتزايد أسّ اللامحدد؛ وهي مُختَلِف درجات التناقص لهذه القيم اللامتناهية صغرًا. ففي الحالتين، يوجد كَمٌّ من مستوى معيّن غير محدد، في اتجاه متزايد أو متناقص، ليس بالنسبة للكميات المحددة المعتادة فحسب، وإنما أيضا بالنسبة للكميات المنتمية إلى جميع المجالات اللامحددة السابقة؛ فإذن، لا يوجد انعدام تجانس جوهري بين الكميات المعتادة (المعتبرة كأنها متغيرة) والكميات اللامحددة تزايدًا أو اللامحددة تناقصًا.

الباب التاسع عشر

تمثيل التواصل بين مختلف المراتب الوجودية

في تمثيلنا الأخير، لم نعتبر سوى المستوي الأفقي، أي مرتبة وجودية واحدة، وينبغي علينا الآن تمثيل التواصل بين جميع المستويات الأفقية، الممثلة للامحدودية تعدّد جميع المراتب. ونحصُل هندسيا على هذا التواصل بكيفية مماثلة: لكن بدلا من افتراض أن المستوي أفقي وثابت في الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة - وهو افتراض لا يمكن تحقيقه ماديا، كما لا يمكن بفعل الحركة الدائمة رسم منحني مغلق - يكفي افتراض تنقله رويدا رويدا، موازيا لنفسه، أي مع بقائه عموديا على المحور العمودي، بحيث يتقاطع معه في جميع نقاطه المتتابعة، والمرورُ من نقطة إلى أخرى يتناسب مع دورة أحد اللوالب التي اعتبرناها. والحركة اللولبية تُفْتَرض هنا متواقتة، وذلك لكي نبسّط التمثيل بالمقدار الممكن، وأيضا للتعبير عن تكافئ الهيئات المتعددة للكائن في كل واحدة من مراتبه، عندما نعتبرها من وجهة نظر كلية.

بل لمزيد من التبسيط، يمكن مرة أخرى ومؤقتًا، اعتبار كل لولب كدائرة، كما فعلناه في المستوي الأفقي الثابت. وهنا أيضا، لن تكون الدائرة مغلقة، لأنّ الشعاع الذي يرسمها لا يعود، عندما يرجع إلى موقعه الأول، إلى نفس المستوي الأفقي (المفترض ثابتا وموازيا لاتجاه أحد مستويات الاحداثيات، وله موقع محدد على المحور العمودي على هذا الاتجاه)؛ والمسافة العنصرية الفاصلة بين طرفي هذه الدائرة، أو بالأحرى المنحنى المفترض كأنه دائرة، سيُقاس، لا على شعاع منبثق من القطب، وإنما على مستقيم مواز للمحور العمودي(1). وهذه النقط القصوى لا تنتمي إلى نفس المستوي الأفقي، وإنما إلى مستويين أفقيين الواحد فوق الآخر؛ فهي واقعة على جانبي المستوي الأفقي المعتبر خلال تنقله الأوسط بين هذين الموضعين (وهو انتقال يتناسب مع تطوّر المرتبة التي يمثلها هذا المستوي)، لأنها تسجّل تواصل كل مرتبة وجودية مع سابقتها ومع لاحقتها المباشرة في التراتب الهرمي للكائن الكلي. وإذا اعتبرنا الأشعة المحتوية على الأطراف الحدّية لهيئات جميع المراتب، فإن تراكب بعضها فوق البعض

يشكّل مستويا عموديا، ومستقيماته الأفقية هي نفس هذه الأشعة؛ وهو محل جميع النقط القصوى المذكورة، التي يمكن تسميتها بـ"النقط القصوى" لمختلف المراتب، كما كانت عليه سابقا في وجهة نظر متعلقة بمختلف هيئات كل مرتبة. والمنحنى الذي اعتبرناه مؤقتا كدائرة هو لولب في الواقع، ارتفاعه لامتناه صغرًا (أي المسافة الفاصلة بين مستويين أفقيين، والتي تقطع المحور العمودي في نقطتين متتابعتين)، لِحَلَزُونية مسَطّرة على اسطوانة دائرية محورها هو نفس المحور العمودي لتمثيلنا هذا الذي نحن بصدده. والتناسب بين نقط اللوالب المتتالية يسجّله هنا موقعها على نفس المستقيم المُوَلّدُ [أو الراسم] للاسطوانة، أي على نفس العمود؛ والنقط المتناسبة، خلال تعدد المراتب الوجودية، تبدوا مختلطة لا يتميز بعضها عن بعض، عندما ننظر إليها في جملة الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، ساقطةً عموديًا على مستوي قاعدي للاسطوانة، أو على مستوي أفقي معيّن.

ولكي يكون تمثيلنا هذا تامًا، يكفي الآن اعتبار الحركتين التاليتين متواقتتين: من جانب: هذه الحركة الحلزونية الجارية على التشكيلة الاسطوانية العمودية المؤلّفة من عدد غير محدد من الاسطوانات الدائرية المتراكزة (وشعاع القاعدة لا يتغير بين واحدة وأخرى إلا بمقدار لامتناه صغرًا)؛ ومن جانب آخر: الحركة اللولبية التي سبق اعتبارها على كل مستوي أفقي يُفترَض أنه ثابت. وبتداخل هاتين الحركتين لن تكون القاعدة المستوية للتشكيلة العمودية سوى اللولب الأفقي، المكافئ لجملة غير محددة لدوائر متراكزة غير مغلقة. لكن، بالإضافة إلى هذا، لكي ننفذ أكثر في التماثل بين الاعتبارات المتعلقة على التتالي بالامتدادات ذات البُعدين وذات الأبعاد الثلاثة، وأيضا لكي تكون الرمزيّة أكمل وأحسن وضوحاً، أي رمزية التواصل التام بين جميع المراتب الوجودية في ما بينها، ينبغي أن لا نكتفي باعتبار اللولب آخذاً موقعاً واحدًا فحسب، وإنما جميع المواقع التي يمكنه أخذها حول مركزه. وهكذا نحصل على عدد غير محدد من التشكيلات العمودية كالتشكيلة السابقة، ولها نفس المحور، ومتداخلة جميعا إذا اعتبرناها متواجدة في نفس الوقت، إذ أنّ كل واحدة منها تشتمل على جملة نقط نفس الامتداد للأبعاد الثلاثة، حيث تتموقع جميعا فيه؛ ومرة أخرى، لا يوجد هنا

سوى نفس التشكيلة معتبَرة في تواقتِ جميع المواقع، بتعددها غير المحدد، والتي يمكن أن تأخذها خلال دورة تامة حول المحور العمودي.

ومع هذا، سنرى أنّ هذا التماثل الذي أقمناه، لا يفي في الحقيقة بتمام المقصود؛ لكن، قبل الذهاب إلى ما هو أبعد، ننبّه على أن كل ما كنا بصدد قوله يمكن تطبيقه على التمثيل«العالمي الكبير»، وكذلك على التمثيل«العالمي الصغير». وفي هذه الحالة، اللوالب المتتالية لِلّولب غير المحدد المرسوم على مستوي أفقي، سيمثل الميادين المتعددة لإحدى درجات الوجود الكلي، بدلا من تمثيل الهيئات المختلفة لمرتبة وجودية، بينما التناسب العمودي يمثل تناسب كل درجة من الوجود، في كلٍّ من الإمكانيات المعيّنة التي تتضمّنها، مع جميع الدرجات الأخرى. ونضيف ما لن نعود إليه مرة أخرى، وهو أنّ هذا التوافق بين تمثيلي العالمين «الكبير» و«الصغير» يصح كذلك على كل ما سيتبع.

تعقيب المؤلف على الباب التاسع عشر

(1) بعبارة أخرى، سيمكث المنحني مفتوحا في الاتجاه العمودي، لا في الاتجاه الأفقي كما كان سابقا.

الباب العشرون

الحركة الاهتزازية اللولبية الكُرَوية الكلّية

إذا رجعنا إلى المَعْلَم العمودي المُركَّب الذي اعتبرناه أخيرًا، فسنرى أن الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، المحيطِ بالنقطة المختارة كمركز، والذي يشغل حيّز هذا المَعْلَم، غير متجانس الأجزاء، أي بعبارة أخرى: إنّ شكله غير متجانس في جميع الاتجاهات انطلاقا من المركز، بسبب تعيين اتجاه خاص ومتميّز- إن صح القول- وهو اتجاه المحور العمودي للمعلم. وبالعكس في المستوى الأفقي، عندما نعتبر جميع مواقع اللولب حول المركز متواقتة، إذ إنّ هذا المستوى يكون حينئذ متماثل الأجزاء بالنسبة لهذا المركز. وليكون المركز على هذا المنوال في الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، ينبغي ملاحظة أنّ بالإمكان اعتبار كل مستقيم يمر بالمركز محورًا لمعلم كالمعلم الذي كنا بصدد ذكره، بحيث يمكن لأي اتجاه أن يقوم بدور العمود؛ وكذلك، ما من مستوي يمر بالمركز إلا ويكون عموديا على إحدى هاته المستقيمات، وبالتالي: يمكن لكل اتجاه لمستوي أن يقوم بدور الاتجاه الأفقي، بما فيه الاتجاه الموازي لأي مستوي من مستويات الإحداثيات الثلاثة. وبالفعل، مامن مستوي يمرّ بالمركز، إلا ويمكن أن يكون واحدًا من هذه المستويات الثلاثة، في عدد غير محدد من معالم الإحداثيات المتعامدة ثلاثيا، لأنه يحتوي على عدد غير محدد من المستقيمات المتعامدة المزدوجة المتقاطعة في المركز (وهي جميعا أشعة نابعة من القطب في الشكل اللّولبي)، والتي يمكن أن تشكّل محورين من بين المحاور الثلاثة لأحد هذه المعالم. وكما يمكن اعتبار كل نقطة من الامتداد مركزًا بالقوة [أي تقديريا لا بالفعل]، كما سبق ذكره، كذلك يمكن اعتبار كل مستقيم من هذا الامتداد محورًا بالقوة؛ ولو حصل تعيين للمركز، فكل مستقيم يمر به يمكن أيضا، تقديرًا، اعتباره أحد المحاور الثلاثة. وبعد اختيار المحور المركزي أو الرئيسي لِمَعْلَم، يبقى أيضا تعيين المحورين الآخرين في المستوي العمودي على الأول والمارين أيضا بالمركز، لكن ينبغي أيضا تعيين

المحاور الثلاثة لكي يتم الرسم الفعلي للصليب، أي لكي يمكن حقًا قياس الامتداد بكامله وفق أبعاده الثلاثة.

ويمكن اعتبار كل المعالم كأنها متواجدة في نفس الوقت مثلها مثل التمثيل العمودي السابق ذكره، ومحاورها المركزية هي على التتالي كل المستقيمات المارة بالمركز، لانها بالفعل متواجدة في حالة كمون تقديري، وهذا لا يمنع أصلا بعد ذلك، من اختيار ثلاثة محاور معيّنة الإحداثيات اليها يرجع الامتداد كله ؛ ومرة أخرى نرى هنا أن كل المعالم التي تكلمنا عنها ما هي في الواقع إلا مواقع مختلفة لنفس المعلم، عندما يأخذ محوره كل المواقع الممكنة حول المركز، وهي تتداخل في مابينها للسبب المذكور سابقا، أي لأن كل واحد منها يشتمل على كل نقاط الامتداد. ويمكن القول إن النقطة المبدئية التي تكلمنا عنها، والمستقلة عن كل تعيين، والممثِلة للكائن من حيث هو في حدّ ذاته، هي التي تُنشِأ أو تُحقِّق هذا الامتداد، الذي كان في حالة كمونه مُعتبَرًا كإمكانية صرفة قابلة للتطور، لتملأ الحيِّز كله - وهو حيِّز غير محدد في الأسّ الثالث- بالانبساط التام لامكانياتها في جميع الاتجاهات. وبالفعل، فان التجانس الكامل يحصل بالتحديد عند تمام الانبساط؛ وبالعكس: التمايز الأقصى لا يتحقق إلا في أقصى جمعية كلية(1). وفي النقطة المركزية للكائن، يتحقق كما ذكرناه سابقا، التوازن الكامل بين الأطراف المتضادة لكل المتناقضات، ولجميع المفارقات الناجمة عن وجهات النظر الخاصة والخارجية.

وحيث إن كل اتجاهات الامتداد - في التمثيل الأخير حيث تتواجد معا جميع المعالم - تقوم بنفس الدور، فالتطور الحاصل انطلاقا من المركز يمكن أن يُعتبَر تطوّرًا كرويًا، أو "شبه كروي"؛ فالحجم الكلي، كما سبق ذكره، له شكل "شبه كروي" يمتد امتدادًا غير محدد في جميع الاتجاهات، ودون أن تُغلَق مساحتُه كشأن المنحنيات التي سبق وصفها. واللولب المسطَّح، بالنظر اليه في جميع مواقعه في نفس الوقت، ليس سوى مقطع لهذه المساحة عندما يقطعها مستوي يمر بالمركز. وقد ذكرنا أنّ تحقيق الجمعية الكاملة لمستوي يُترجَم بحساب تكامل بسيط؛ وحيث أن المعتبَر هنا حجم، بدلا من مساحة، فإن تحقيق جملة الامتداد بكامله يُترجَم بحساب تكامل مضاعف(2)، والثابتان الاصطلاحيان اللذان يدخلان في هذا الحساب يمكن

تعيينهما باختيار محورين للإحداثيات، وبهما يتحدد مباشرة المحور الثالث، إذ لابد أن يكون عموديا على مستوى الاثنين الأخريين ومارا بالمركز.

وينبغي أيضا ملاحظة أن تطور هذ الشكل "شبه الكروي" ليس في الحاصل سوى انتشار غير محدد لحركة اهتزازية) أو تَمَوُّجية، فالكلمتان مترادفتان في الصميم)، في جميع اتجاهات الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، وليس في المستوى الأفقي فقط؛ ويمكن في الوقت الحاضر اعتبار نقطة انطلاق هذه الحركة كمركز. وإذا اعتبرنا هذا الامتداد رمزًا هندسيًا، أي فضائيا، للإمكانية الكلية (وهو بالضرورة رمز غير كامل، وهو محدود بحكم نفس طبيعته)، فإنّ التمثيل الذي وصلنا اليه هكذا، هو صورة ممكنة بمقدار ما، للحركة الاهتزازية الكروية الكلية، التي يجري وفقها تحقيق كل الأشياء، وهي التي تُسمَّى في التراث الميتافيزيقي للشرق الأقصى بـ «تاو» أي«الطريق».

(2) مرة أخرى نشير هنا الى اتحاد وجهتي النظر المعبر عنهما بـ«الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة»، وقد ذكرنا هذا المعنى سابقا، وتوافقه مع تعاليم التصوف الإسلامي.

(3) لا يمكننا هنا الإلحاح على نقطة من المهم فهمها، وهي إنه ليس بالإمكان القيام بحساب تكامل بأخذ عناصره الواحدة تلو الأخرى، لأن الحساب بهذه الكيفية لا ينتهي أبدا؛ فلا يمكن القيام بالتكامل إلا بعملية توليفية وحيدة، والطريقة التحليلية لتشكيل المجموعات الحسابية لا يمكن تطبيقها الى ما لا نهاية.

الباب الواحد والعشرون

تعيين عناصر تمثيل الكائن

بالعرض الذي قدّمناه، ولَجْنا إلى أقصى الحدود التي يمكن تصوُّرها، أو بالأحرى تخيُّلها (حيث إنّ المقصود لا يعدو كونه من نمط محسوس)، للتعميم الكلي الشامل لرمزنا الهندسي، وذلك بالإضافة المتدرّجة، عبْر عدة مراحل متتالية - أو بتعبير أدق، عبر عدة مراحل اعتبرناها متتالية خلال دراستنا- لمتزايد غير متعيّن، متناسب مع ماسميناه بأُسٍّ اللامحدد المتزايد ارتفاعا، لكن دون الخروج من الامتداد ذي الأبعاد الثلاثة. وبعد بلوغنا الى هذه النقطة، ينبغي علينا العودة - إن صح القول- على نفس الطريق في الاتجاه المعاكس، لكن نُعطِي للشكل جميع عناصره بالتعيين، وهو التعيين الذي بدونه لا يمكن فعليًا تسطير الشكل، رغم وجوده الكامل تقديريًا؛ وعند نقطة انطلاقنا، لم يكن هذا التعيين معتبرًا إلا بكيفية إجمالية توليفية إن جاز مثل هذا التعبير، أي كإمكانية صرفة؛ أمّا الآن فسيُصبح تعييننا حقيقيا، لأنه سيمكّننا من تحديد الدلالة الدقيقة لكل عنصر من العناصر المشكلة للرمز الصليبي الذي به تتميز.

وفي البداية لن نعتبر الكائنات من حيث عمومها، وإنما تعتبر كائنًا واحدا في جمعيته الشاملة. ولنفترض أنّ المحور العمودي أضحى مُعيّنًا، وكذلك تم تعيين المستوي الذي يمر بهذا المحور، والمحتوي على النقط القصوى لهيئات كل مرتبة؛ وعلى هذا المنوال نعود الى المعلم العمودي الذي قاعدته المستويه تمثل لولبا أفقيا معتبرًا في موقع واحد، وهو معلم قد سبق وصفه؛ واتجاهات المحاور الثلاثة للإحداثيات هي هنا معيّنة، لكن موقع المحور العمودي هو وحده المعيّن فعليا؛ وأحد المحورين الأفقيين، سيقع في المحور العمودي الذي كنا بصدد الكلام عنه، والآخر سيكون طبعا عموديا عليه، لكن المستوي الأفقي المشتمل على هذين المستقيمين المتعامدين بقي غير مُعيّن؛ وإذا عَينّا هذا المستوي فإننا سنُعَيّن بذلك مباشرة مركز الامتداد، أي مبدأ معلم الإحداثيات التي يرجع اليها هذا الامتداد، اذ إن هذه النقطة

ليست سوى تقاطع المستوى الأفقي للإحداثيات مع المحور العمودي، وبهذا تكون جميع عناصر التمثيل قد تعيّنت فعليًا، وهذا يتيح رسم الصليب ذي الأبعاد الثلاثة، والتمكن من قياس الامتداد بجملته.

ونذكّر مرة أخرى، إنه لكي نشكّل المعلم الممثل للكائن الكلي، كان علينا أن نعتبر أولا لولبًا أفقيا، ثم شكلا حلزونيًا اسطوانيًا عموديًا؛ فإذا اعتبرنا أحد لوالب هذه الحلزونية منعزلا، وأهملنا الفارق العنصري للارتفاع بين طرفيه، فسيبدو لنا كدائرة مسطَّرة على مستوي أفقي. وبنفس الكيفية يُعتبَر كل لولب كدائرة من المنحني الآخر، أي اللولب الأفقي، إذا أهملنا التغير العنصري للشعاع بين طرفيه. وبالتالي،عكسيا، وبنفس التقريب، فلكل دائرة مرسومة على مستوي أفقي، ومركزها هو مركز نفس هذا المستوي- أي نقطة تقاطعها مع المحور العمودي-، يمكن اعتبارها كلولب للحلزونية العمودية وللّولب الأفقي(1)؛ والحاصل بكل دقة، هو إن المنحني الذي اعتبرناه كدائرة، ليس في الحقيقة، منغلقًا ولا مستويًا.

إن هذه الدائرة تمثل إحدى هيئات مرتبة وجودية ما، باعتبارها وفق اتجاه المحور العمودي، الذي سيسقط أفقيا في نقطة، هي مركز الدائرة، ومن جانب آخر، إذا اعتبرنا هذه الدائرة وفق اتجاه كلٍ من المحورين الأفقيين، فإنها ستسقط على جزء من مستقيم أفقي يشكل مع هذا الأخير صليبا ذا بعدين، وهذ المستقيم الأفقي هو أثر المستوي الذي تقع عليه الدائرة المعتبرة، على المستوي العمودي الساقط.

وفي ما يتعلق بدلالة الدائرة مع النقطة المركزية، فإن هذه النقطة تُعتبَر أثر المحور العمودي على مستوى أفقي، وتبعًا لرمزية عامة عمومًا شاملا، ننبّه على أنّ المركز والدائرة يمثلان نقطة انطلاق ومنتهى هيئة ما من هيئات الظهور(2). إذن، فهما يتناسبان على التتالي مع ما هما عليه، في مجال الكليات: «الجوهر الفاعل» [أو «الجوهر المطلق»] و«الجوهر المتفعل» [أو الجوهر المقيد أو القابل للتقييد] (أي: بوروشا وبراكريتي في المذهب الهندوسي)، أو أيضا، مع الكائن من حيث هو، ومن حيث إمكانيته؛ وفي كل نمط من أنماط الظهور، يمثلان التغير المتفاوت تخصيصه زيادة أو نقصا لهذين المبدئين باعتبارهما متكاملين، أي كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر فاعل ومنفعل. وبهذا يتم تبرير ما ذكرناه سابقًا حول العلاقة

القائمة بين مختلف مظاهر رمزية الصليب، إذ يمكن أن نستنتج من ذلك، بالنسبة لتمثيلها الهندسي أن المستوي الأفقي (المفترَض ثابتًا بصفته مستوي الإحداثيات، وبإمكانه أخذ أي موقع إذ اتجاهه هو وحده المُعيَّن (يقوم بدور منفعل بالنسبة للمحور العمودي، وهذا يعني أنّ المرتبة الوجودية المناسبة له تتحقق بتطوّره الكامل تحت التأثير الفاعل للمبدأ المُمَثَّلِ بالمحور(3)؛ ومن المهم التنبيه على هذا منذ الآن، وفي ما سيتبع سنعطي مزيدًا من التوضيح لكي يكون فهمه أحسن.

تعقيبات المؤلف على الباب الواحد والعشرين

(1) هذه الدائرة تشبه تلك التي تحيط خارجيا بالشكل المعروف بـ"يـين- يانـك"، في رمزية الشرق الاقصى، وقد أشرنا إليه سابقا، وسنعود إليه لاحقا.

(2) في رمزية الأعداد، رأينا أنّ هذا الشكل يناسب مرتبة العشرة، باعتبارها التطور التام للوحدة.

(3) إذا اعتبرنا صليبًا ذا بُعدين مشكلا طبعًا بخط عمودي وخط أفقي، ومسقطا على مستوي أفقي، ففي هذه الأوضاع سنرى أنه رمز للاتحاد المبدأين: الفاعل والمنفعل.

الباب الثاني والعشرون

رمز الشرق الأقصى: "يين- يانك"؛

التكافؤ الميتافيزيقي بين الولادة والموت.

لكي نرجع الي تعيين الشكل الذي لدينا، ليس علينا في الحاصل إلا أنْ نعتبر بكيفية خاصة أمرين: المحور العمودي من جانب، ومن جانب آخر مستوي الإحداثيات الأفقي؛ ولقد علمنا أن المستوي الأفقي يمثل مرتبة وجودية، وكل هيئة منها يمثلها لولب مستو جعلناه متطابقا مع دائرة؛ ومن ناحية أخرى، طرفا هذا اللولب لا ينتميان في الواقع الى مستوي المنحني، وإنما يقعان على مستويين متجاورين مباشرة، لأن نفس هذا المنحني، باعتباره ضمن المَعْلم الاسطواني العمودي، هو «لولب أو دالّة حلزونية، لكن خطوتها لامتناهية صغرًا. وحيث إننا نعيش، ونتصرف ونفكّر في الوقت الحاضر في أعراض حادثة، يمكننا بل يلزمنا اعتبار الرسم البياني للتطور الفردي(1) كمساحة مستوية. وهو في الواقع حائز على جميع نعوتها ومميزاتها، ولا يختلف عنها إلا من حيث الإطلاق(2). وهكذا، فإنّ "الدائرة الحيوية" في مستوانا (أو درجة وجودنا) تتجلى كحقيقة مباشرة، والدائرة تمثل حقا دورة الفردية الإنسانية»(3).

و"الـيين- يانك" الذي يمثل في رمزية الشرق الأقصى «دائرة القَدَر[أو المصير] الفردي» هو بالفعل دائرة للأسباب السابقة: «إنها دائرة ممثلة لتطور فردي أو خاص(4)، ولا تساهم سوى ببُعدين في الاسطوانة الدورية الكلية. ولكونها بلا سُمْك، فلا كثافة لها ولا عتامة، وتظهر صقيلة شفافة، أي أنّ الرسوم البيانية للتطورات السابقة واللاحقة لزمانها(5)، تنطبع فيها وتنجلي خلالها للنظر»(6). لكن، بطبيعة الحال: «لا تنبغي الغفلة بتاتا عن أنّ "يين- يانك"، عند أخذه على حدة، يمكن اعتباره كدائرة، وهو أيضا، في تتابع التحوّلات الفردية(7) عنصر لشكل حلزوني: فما من تحول فردي إلا وهو جوهريًا على شكل حلزوني

بأبعاد ثلاثة(8). إنّ الوقوف في المرتبة الإنسانية واحدٌ لا يتكرّر، ولا تمرّ أبدًا بنفس الطريق الذي سبق أن سلكناه»(9).

وطرفا لولب الحلزونية ذات الخطوة اللامتناهية صغرًا، هما كما سبق ذكره، نقطتان متجاورتان مباشرة على راسم للاسطوانة، موازي للمحور العمودي، ويقع على أحد مستويات الإحداثيات؛ وهذان النقطتان لاينتميان حقًا الى الفردية، أو بصفة أعمّ الى المرتبة الوجودية المُمثلة بالمستوي الأفقي المُعتبَر:«إن الدخول في الـ"يين- يانك"والخروج منه، ليسا في متناول الفرد، لأنهما نقطتان تنتميان بالإضافة الى الـ"يين- يانك"، الى اللولب المسطر على المساحة الجانبية العمودية للاسطوانة، وهما خاضعتان لجاذبية "إرادة السماء". وبالفعل، فالإنسان في الحقيقة ليس حُرًّا في اختيار ولادته ولا موته؛ ليس هو حُرٌّ في قبول ولادته ولا في رفضها ولا في توقيتها، ولا مناص له من الانفلات من الموت. وعلى أي حال، ليس هو بالحر في اختيار أي وضع لهاتين الحالتين. فالولادة تقذف به قهرًا في دورة وجودٍ لم يطلبه ولم يختره، والموت يسحبه خارج هذه الدورة ويرمي به قهرًا في دورة أخرى، عيّنتْها وقدّرَتها "إرادة السماء"، ولا حيلة له بتاتا في تغييرها(10). وهكذا فإن الإنسان الأرضي عبدٌ مقهورٌ ولادة وموتًا، أي بالنسبة لحادثين أساسيين في حياته الفردية، يلخّصان إجمالا تطوّره الخاص بالنسبة للامتناهي»(11).

والذي ينبغي فهمه جيدا هو أنّ «ظواهر الموت والولادة، باعتبارها من حيث هي خارج الدورات، متساوية تماما»(12). بل يمكن القول إنها في الحقيقة نفس الظاهرة الواحدة المنظور إليها من وجهتين متعاكستين، لوقوعها بين الدورتين المتعاقبتين؛ ويظهر هذا مباشرة في تمثيلها الهندسي، حيث بالضرورة تتطابق نهاية كل دورة مع بداية دورة أخرى، فلا نستعمل كلِمَتا «ولادة» و«موت» باعتبار مفهومهما الأعمّ إلا للدلالة على الانتقال من دورة الى أخرى، مهما كان امتداد هذه الدورات، وسواء كان المقصود عوالم أو أفرادا. فهاتان الظاهرتان «متلازمتان، وكل واحدة منها متممة للأخرى، فالولادة الإنسانية استتباع مباشر لموت حصل في مرتبة أخرى، وكذلك الموت الإنساني سبب مباشر لولادة في مرتبة أخرى، فلاحصول لواحدة منهما أبدا دون الأخرى. وحيث لا وجود للزمان هنا، يمكننا التأكيد على

التطابق الميتافيزيقي للقيمة الجوهرية لظاهرة الولادة مع القيمة الجوهرية لظاهرة الموت. أما قيمتهما النسبية، وبسبب فورية العواقب، فإنّ الموت في نهاية دورةٍ ما، أعلى من الولادةِ في نفس الدورةِ، أي من كل القيمة التي أخذتها جاذبية إرادة السماء"على هذه الدورة، أي رياضيا أعلى من خطوة الحلزونية المتطورة».

(1) إما بالنسبة لهيئة خاصة، وإما بالنسبة للفردية الكلية الجامعة باعتبارها منعزلة في الكائن. وإذا لم نعتبر سوى مرتبة واحدة، لا بدّ للتمثيل أنْ يكون مستويًا، ولتجنّب كل سوء فهم، نذكّر مرّة أخرى أنّ كلمة «تطوّر» لا تعني عندنا أكثر من تطوّر جملة من الإمكانيات.

(2) أي باعتبارالكائن من حيث جملته.

(3) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي" ص 90.

(4) بالفعل، فإن "النوع" ليس مبدءًا متعالياً بالنسبة الى الأفراد المشكلين له، فهو نفسه من نمط الموجودات الفردية ولا يتجاوزها، وهو بالتالي يقع في نفس المستوى من بين مستويات الوجود الكلي؛ ويمكن القول إن مساهمة النوع [في الوجود الفردي] يحصل وفق الاتجاه الأفقي. ويومًا ما، ربما نخصص بحثا لمعاجة مسألة الشروط المحددة للنوع..

(5) إنها تطورات المراتب الأخرى، موزعة بالنسبة للمرتبة الإنسانية؛ ونذكّر بأنه ميتافيزيقيا، لا معنى أصلا للقَبْلية والبَعْدية إلا من حيث الدلالة على تسلسل سببي ومنطقي خالص، لا يمكنه إقصاء تواقت جميع الأشياء في«الآن الدائم».

(6) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي" ص 90.- شكل الـ"ين- يانك" مقسّم الى شطرين، أحدهما مظلم والآخر جلي"[منوّر]، ويتناسبان على التتالي مع هذه التطورات السابقة واللاحقة؛ والمراتب المقصودة يمكن مقارنتها مع المرتبة الإنسانية، واعتبارها رمزيا مظلمة بالنسبة للبعض، ومنوّرة بالنسبة للبعض الآخر؛ وفي نفس الوقت، وتوافقا مع الدلالة الأصلية للكلمتين، فإنّ الشطر المظلم هو جانب "الين"، ولل"يانك" الشطر المنوّر. ومن جانب آخر، حيث أنّ "اليانك" و"الين" يمثلان المبدءان المذكّر والمؤنث، فلدينا هنا في وجهة نظر أخرى سبق ذكرها، صورة «الخنثى» الأولى الأصلية بشطريها المتميّزين، دون أن يحين انفصالهما بَعْدُ. وأخيرًا، بصفتيهما يمثلان الدورات الزمنية المرتبطة مراحلها بالهيمنة المتناوبة للـ"يانك" وللـ"ين"، فإنّ لنفس الشكل علاقة أيضا مع رمز الــ

"سواستيكا"، وكذلك مع اللولب المزدوج الذي أشرنا اليه سابقا، لكن هذه المقاربات تجرّنا الى اعتبارات بعيدة عن موضوعنا.

(7) باعتبارها تتناسب مع بعضها البعض (في تتابع منطقي) عبر مختلف مراتب الوجود، التي ينبغي اعتبارها متواقتة لكي يمكن مقارنة مختلف لوالب الشكل الحلزوني مع بعضها البعض.

(8) إنه عنصر من الشكل الحلزوني الكروي الكلي الذي تكلمنا عنه سابقا؛ فدَوْمًا يوجد تماثل، كما توجد-نوعا ما - «تناسبية» (رغم عدم وجود أي قياس مشترك). بين الكل الجامع وكل عنصر من عناصره، ولو كان لامتناهي الصغر.

(9) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"، ص 92 (تهميش).- مرة أخرى، هذا المعنى يُقصي بصراحة إمكانية «التناسخ»؛ وباعتبار التمثيل الهندسي في هذا الصدد، يمكن أيضا ملاحظة أنّ المستقيم لا يمكنه التقاطع مع مستوي إلا في نقطة وحيدة؛ وعلى هذا المنوال بالخصوص، شأن المحور العمودي مع كل مستوي أفقي.

(10) إنه على هذه الشاكلة،لأن الفرد،كما هو عليه، ليس سوى كائن عارض حادث،ليس له في ذاته علته الكافية [أي لاقيام له بنفسه وإنما قيامه إيجادا وإمدادا في كل آن بالله الحي القيوم الأول الآخر الباقي]؛ ولهذا فإنّ مسار وجوده، بلا اعتبار للتغيير وفق الاتجاه العمودي، يظهر كـ«دورة للوجوب».

(11) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"، ص 92-93.- «لكن بين ولادته وموته، يكون الفرد حرا، حُرّا في إصدار وتوجيه جميع تصرفاته[خلال حياته] الأرضية. [ذلك لأنّ]الشعور بجاذبية إرادة السماء" يختفي في "الدورة الحيوية" للنوع وللفرد».

(12) المرجع نفسه ص 96)التهميش).

(13) المرجع نفسه، ص 95-96.- حول هذا الموضوع، أي التكافؤ الميتافيزيقي بين الولادة والموت، ينظر أيضا كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 8 والباب17، ط3.

الباب الثالث والعشرون

دلالة المحور العمودي : تأثير إرادة السماء

النتيجة الأخيرة التي وصلنا اليها هي: إنّ الخطوة [أي الفاصل بين الحلقتين المتتاليتين] في الشكل الحلزوني، تمثل العنصر الذي تنفلت به أطراف الدورة الفردية، مهما كانت، عن الميدان الخاص بالفردية،وهو يُعَبّر عن قياس «القوة الإلهية الجاذبة»(1). إذن فتأثير «إرادة السماء» في تطور الكائن، يقاس متوازيًا مع المحور العمودي، وهذا يستلزم طبعا اعتبار تواقتِ كثرةٍ من المراتب المشكّلة لدوراتٍ تامة، لكل مرتبة دورة (دوالب افقية)، مع العلم أنّ هذا التأثير المفارق المتعالي لا يحصل الشعور به داخل نفس المرتبة عندما تُعتبَر منعزلة.

والمحور العمودي يمثل حينئذ الموقع الميتافيزيقي لتجلي «إرادة السماء»، وهو يَنْفُذ في مركز كل مستوي أفقي، أي في النقطة التي يتحقق فيها التوازن الذي يكمن فيه هذا التجلي بالتحديد؛ أو بعبارة أخرى، يتحقق فيها الانسجام التام لجميع العناصر المشكّلة للمرتبة الوجوديه المُعتبَره. وهذا هو المعنى الذي ينبغي فهمه، كما رأيناه سابقا، من كلمة «الموقع الأوسط» (تشونك- يونك) [ويُرمز إليه في الاصطلاح الصوفي بـ«بقبة آرين»]، حيث ينعكس في كل مرتبة وجودية)بالتوازن، الذي هو للوحده المبدئية، كالصورة في مجلي الظهور) «تصرف السماء» الذي هو في ذاته غير متصرّف وغير ظاهر، مع وجوب اعتباره قادرا على التصرّف والظهور، دون ان يؤثّر هذا فيه أو يغيّره بايّ كيفية كانت، فهو حقا قادر على كل فعل وعلى كل ظهور لأنه بالتحديد من وراء كل الأفعال والظهورات الخاصة. وبالتالي يمكننا القول: إنّ المحور العمودي في تمثيل الكائن، هو رمز لـ«طريق الهويه الشخصية»(2) المفضي إلى الكمال، وهو طريق مخصوص ضمن «الطريق الكلي الجامع»، المُمَثل سابقا بشكل شبه كروي لامحدّد وغير مغلق؛ وفي نفس الرمزيه الهندسيه وتبعًا لما قلناه، يحصل هذا التخصيص بتعيين اتجاه خاص في الامتداد، وهو اتجاه هذا المحور العمودي(3).

لقد تكلمنا هنا عن الكمال، ومن الضروري في هذا الصدد تقديم شرح مختصر: عندما تُستعمَل هكذا كلمة "كمال"، ينبغي فهمها بالمعنى المطلق والجامع. لكن للتفكير فيها، في وضعنا الراهن (بصفتنا كائنات تنتمي الى مرتبة الفرديه الإنسانية)، لا بُدّ من جعل هذا التصور معقولاً في مظهر متميز، فهذه القابليه للتصور هي «الكمال الفعال» ("خِيبان") وهي إمكانية الإرادة في الكمال، وهي طبعا تامة القدرة، ومتطابقه مع ما يُسَمّى بـ«تصرف السماء». لكن للكلام عنها، لا بُدّ بالإضافة الى ذلك، من جعل هذا التصور محسوسًا (إذ أنّ اللغه، ككل تعبير خارجي، هي بالضروره من نمط محسوس)، إنه حينئذ «الكمال المنفعل» ("خُوان")، أي إمكانية التصرف كوسيله وكهدف؛ فـ"خِيبان" هي الإرادة القادرة على الظهور، و"خُوان" هي موضوع هذا الظهور. لكن بمجرد قول: «كمال فعال» أو «كمال منفعل»، لم يبق لكلمة «كمال» معنًى مطلقا، لوجود تميز وتعين، أي لحدوث تحديد. ولو أردنا، لقلنا أيضا: "خيبان" هي المَلَكَة المتصرفة)والتعبير الأدق: إنها «المؤثره» المناسبه للـ«سماء»("تيان")، و"خُوان" هي المَلَكَة المَرِنة [القابله للتأثير] المناسبه للـ«أرض»("تي"). فهنا، في هذا الكمال، نجد المماثل– لكن بدلالة أكثر شمولا– لما سمّيناه في الكائن بـ«الجوهر الفاعل» و«الجوهر المنفعل»(4). وعلى أيّ حال، مهما كان المبدأ الذي تتعيّن به، فإن "خيبان" و"خوان" لايوجدان ميتافيزيقيا إلا في وجهة نظرنا ككائنات ظاهرة، كما أنّ "الوجود الحق الظاهر" لا يستقطب في ذاته ولايتعيّن في «جوهر فاعل» و«جوهر منفعل»، وإنما يستقطب بالنسبه إلينا نحن فقط، ما دمنا ننظر إليه إنطلاقا من مجلى الظهور الكلي الذي ننتمي إليه.

وإذا رجعنا إلى تمثيلنا الهندسي، فسنرى أن المحور العمودي يتعيّن كعبارة عن«إرادة السماء» في تطور الكائن، وفي نفس الوقت به يتعين اتجاه المستويات الأفقية، الممثِلة لمختلف المراتب؛ وما بينها من تناسب أفقي وعمودي يُنشِأ تراتبها. وتبعًا لهذا التناسب، فإن النقط القصوى لهذه المراتب تتعيين كحدود للهيئات الخاصة، والمستوي العمودي المشتمل عليها هو أحد مستويات الإحداثيات، وكذلك المستوي العمودي عليه وفق المحور: وهذان المستويان العموديان يرسمان على كل مستوي أفقي صليبًا ذا بعدين، مركزه في «الموقع الأوسط الثابت». ولم يبق حينئذ إلا عنصر واحد غير معين: إنه موقع المستوي الأفقي الخاص الذي

هو مستوي الإحداثيات الثالث، وهذا المستوي يتناسب في الكائن الكلي، مع إحدى المراتب، التي تعيينها يسمح برسم الصليب الرمزي ذي الأبعاد الثلاثة، أي بتحقيق جمعية الكائن ذاتها.

وقبل الذهاب إلى ما هو أبعد، من المهم أيضا تسجيل النقطة التالية، وهي: إنّ المسافة العمودية التي تفصل أطراف دورة متطورة ما، تبقى ثابتة، وكما يبدو، فهذا يعني أنّ «القوة الإلهية الجاذبة» تتصرف على الدوام بنفس الشدة، مهما كانت الدورة المعتبرة. وبالفعل فإن الأمر يجري على هذا المنوال بالنسبة للامتناهي: وهذا ما يعبّر عنه قانون الانسجام الكلي، الذي يفرض التناسبية الرياضية الثابتة - إن صح القول- لجميع التحولات. لكن الأمر يختلف في الظاهر، إذا وقفنا في وجهة نظر خاصه، وإذا لم نعتبر سوى مسار دورة معيّنة نريد مقارنتها مع دورات أخرى وفق حيثية مقصودة؛ ففي هذه الحالة، وتبعًا للموقع الذي نقف عنده بدقه (إذا افترضنا إمكانية التموقع الفعلي، مما يجعلنا على كل حال خارج وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة)، ينبغي حينئذ التمكن من تحديد قيمة "خطوه" الحلزونية، لكننا «لانعرف القيمة الجوهرية لهذا العنصر الهندسي، لأننا في الوقت الراهن ليس لدينا وعي بالأوضاع الدورية التي مررنا بها، وبالتالي لا يمكننا قياس الارتفاع الميتافيزيقي الذي يفصلنا اليوم عن الذي خرجنا منه»(5). فليس لدينا إذن أيّ وسيله مباشره لتقييم مدى تصرف «إرادة السماء»؛ «إننا لن نعرفها إلا بالقياس التماثلي (بمقتضى قانون الانسجام)، إذ لو كان، في وضعنا الراهن، وعيٌ بوضعنا السابق، لأمكننا عندئذ تقدير الكمية الميتافيزيقيه المكتسبة(6)، وبالتالي قياس القوه التصاعدية. لا يقال إنّ هذا الأمر مستحيل، إذ هو قابل للفهم بيسر، وإنما يتعذر إدراكه من طرف مَلَكات البشرية الراهنة»(7).

ونلاحظ بشكل عابر- ولمجرد الإشارة كما نفعله كلما تتاح الفرصه- التوافق الموجود بين التراثيات حول دلالة المحور العمودي، تبعًا لما سبق عرضه. وفي هذا الصدد يمكن إعطاء تأويل ميتافيزيقي للكلمة المشهورة في الإنجيل التي تنص على أنّ الكلمة الإلهيه أو "إرادة السماء" في حال التصرف هي (بالنسبه إلينا): «الطريق، والحق، والحياة»(8). وإذا عدنا لحظة إلى «تمثيلنا العالمي الصغير» المذكور في البدايه، واعتبرنا هذه المحاور الثلاثه للإحداثيات،

فالمحور العمودي سيمثل الـ«طريق» (الخاص بالكائن المعتبر)، وأحد المحورين الأفقيين سيمثل حينئذ «الحق»، والثاني «الحياة». وإذا كان «الطريق» يعود إلى «الإنسان الكامل» المتطابق مع "الهو"، فإن «الحق» يرجع هنا إلى "الانسان العاقل"، و«الحياة» إلى "الإنسان الجسماني" (مع أن معنى هذه اللفظة قابل أيضا لنقلة خاصة). والاثنان الأخيران ينتميان إلى ميدان نفس المرتبة الخاصة، أي إلى نفس الدرجة من الوجود الكلي، والأول منهما يتطابق مع الفردية الكاملة، بينما الثاني ليس سوى إحدى أنماط هذه الأخيرة. إذن، فالممثِل للـ«حياة» هو المحور الموازي للاتجاه الذي تتطور وفقه كل هيئة، و«الحق» يمثله المحور الجامع لكل الهيئات بالنفوذ فيها عموديًا (وهو مع كونه أفقي يمكن اعتباره نسبيًا كأنه عمودي بالنسبة للآخر، تبعا لما بيناه سابقا). وهذا الاعتبار يفترض أن رسم الصليب ذي الأبعاد الثلاثة يرجع إلى الفردية الإنسانية الأرضية؛ وبالنسبة إليها هي فقط، اعتبرنا هنا الـ«حياة» بل «الحق» أيضا؛ فهذا الرسم يمثل تصرّف الكلمة الإلهية في تحقيق الكائن الكلي وتطابقها مع «الإنسان الكامل».

التعقيبات على الباب الثالث والعشرون

(1) "ماتجيوا"،"الطريق الميتافيزيقي" ص 69.

(2) نذكّر مرة أخرى أن «الهوية الشخصية» هي عندنا المبدأ المفارق المتعالي والثابت للكائن، بينما «الفردية» ليست سوى مظهر مؤقت وعارض.

(3) بهذا يتم توضيح ما سبق ذكره في موضوع العلاقات بين «الطريق "(تاو) و«الاستقامه» ("تا).

(4) ينظر أيضا "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب 4.- الخطوط التشكيلية المنسوبة لـ"فو-هي" تمثل "خيبان" بثلاثة خطوط مستقيمة تامّة، وتمثل"خوان" بثلاثة خطوط منكسرة، وقد رأينا أن الخط المستقيم التام رمزا لـ"يانك"، أو المبدأ الفاعل، والخط المنكسر رمزا لـ"يين" أو المبدأ المنفعل.

(5) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"،ص 96 (تهميش).

(6) من البديهي أن لفظة «كمّية» التي يبرّرها هنا استعمال الرمزية الرياضية لا ينبغي أخذها إلا بمعنى تماثلي خالص، وكذلك نفس الشئ بالنسبة لكلمة «قوّة»، ولكل الألفاظ التي توحي بصور مستعارة من العالم المحسوس.

(7) المرجع نفسه ص 96.- في هذه الفقرة الأخيرة التي استشهدنا بها، تصرّفنا فيها قليلا، دون تغيير لمعناها، وذلك لينطبق ما قيل عن العالم في جملته على كل كائن. «الإنسان لايقدر على شيء يتعلق بحياته الخاصة، لأن القانون المسيّر للحياة وللموت، ولتحوّلاته هو، ليس بيده؛ فهل يمكنه حينئذ أن يعرف شيئا عن القانون المسيّر لكبرى التغيّرات الكونية، وللتطور الوجودي الكلي؟» ("تشاونك- تسا"، الباب 25).- والكتب التراثية الهندوسية: "بورانا"، تصرّح أنه لا يوجد قياس للدورات الكونية الكبرى ("كالبا") السابقة واللاحقة، أي تلك التي ترجع إلى درجات الوجود الكلي الأخرى.

[قريب من هذا المعنى الأخير: كلام سيدنا إدريس عليه السلام مع الشيخ محيي الدين ابن العربي الذي ذكره في الباب 367 من "الفتوحات"-المتعلق بسورة الإسراء-، وهو الباب الذي ذكر فيه طرفا من حواره مع الأنبياء أقطاب السماوات السبعة، خلال أحد معارجه الروحانية. ومن بين أسئلته التي طرحها على سيدنا إدريس عليه السلام قطب السماء الرابعة القلبية الشمسية قوله: "قلتُ: فإني رأيتُ في واقعتي شخصاً بالطواف أخبرني أنه من أجدادي، وسمّى لي نفسه، فسألته عن زمان موته، فقال: لي أربعون ألف سنة، فسألته عن آدم لما تقرر عندنا في التاريخ لمدته، فقال لي: عن أي آدم تسأل؟ عن آدم الأقرب؟ فقال- أي سيدنا إدريس عليه السلام: صدق إني نبي الله، ولا أعلم للعالم مدة نقف عندها بجملتها، إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً، ولا يزال دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد، فما أعلمناه علمناه، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: «اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون»- سورة الأنبياء:1-.قلت: فعرّفني بشرط من شروط اقترابها، فقال: وجود آدم من شروط الساعة. قلت: فهل كان قبل الدنيا دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا إلا بكم، ما تميّزت عنها إلا بكم، وإنما الأمر في الأجسام أكوان واستحالات، وإتيان وذهاب، لم يزل ولا تزال]. -[وفي آخر الباب 390 من "الفتوحات" عاد إلى ذكر مثل هذا المعنى، فقال: ولقد أراني الحق- تعالى- فيما يراه النائم، وأنا طائف بالكعبة مع قوم من الناس لا أعرفهم بوجوههم، فانشدونا بيتين، ثبتٌ على البيت الواحد ومضى عنيّ الآخر، فكان الذي ثبتّ عليه من ذلك:

لقد طفنا كما طفتم سنينا بهذا البيت طرّا أجمعينا

وخرج عني البيت الآخر؛ فتعجبت من ذلك؛ فقال لي واحد منهم -وتسمى لي باسم لا أعرف ذلك الاسم- ثم قال لي: "أنا من أجدادك"، قلت له: "كم لك منذ مت"؟ فقال لي: "بضع وأربعون ألف سنة"، فقلت له: "فما لآدم هذا القدر من السنين"، فقال لي:

"عن أي آدم تقول؟ عن هذا الأقرب إليك أو عن غيره"؟ فتذكرت حديثاً عن رسول الله ﷺ: "إن الله خلق مائة ألف آدم". فقلت: قد يكون ذلك الجد الذي نسبني إليه من أولئك، والتاريخ في ذلك مجهول، مع حدوث العالم بلا شك. فإنّ العالم لا تصح له رتبة القدم، أي نفي الأولية، لأنه مفعول لله، أوجده عن عدم مرجح بوجود، لأنّ الإمكان له من ذاته، فالترجيح لا يزال له؛ وكل ما زاد على الأعيان (أي الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي) التي هي محل ظهور الأحكام، فصورتها صورة الزمان: نسب وإضافات، لا أعيان لها، من أكوان وألوان ونعوت وصفات، ولكل نسبة وإضافة وكون ولون ونعت وصفة اسمٌ خاصٌ أو أسماءٌ. هذا تحقيق الأمر في كل ما ذكرناه].

(8) لكي نتجنّب كل سوء فهم ممكن الحدوث، نظرا للالتباسات المعهوده في الغرب الحديث، نؤكد أن المقصود هنا حصريا هو تأويل ميتافيزيقي، لا تفسير ديني؛ وبين هاتين الوجهتين من النظر، يوجد كل الفارق الموجود في الإسلام بين "الحقيقة" (بطابعها الميتافيزيقي والباطني) والشريعة (بطابعها الاجتماعي والظاهري).

(9) هذه المظاهر الثلاثة للإنسان هي التي في التراث العبري تسمى على التالي بالألفاظ التاليه: "آدم" و"آيش" و"أنوش" (والاثنان الأخيران فقط يتعلقان بـ«الإنسان البشري» بالمعنى الحصري).

الباب الرابع والعشرون

الشعاع السماوي ومستوى انعكاسه

إذا اعتبرنا تراكب المستويات الأفقية الممثلة لجميع المراتب الوجودية، يمكن أيضا أنْ نقول، إنّ المحور العمودي بالنسبة إليها، باعتبارها متميّزة عن بعضها البعض أو في جملتها- وهو الواصل بينها والنافذ في مركز الكائن الكلي - يرمز إلى ما يُسمّى في العديد من التراثيات بـ«الشعاع السماوي» أو«الشعاع الإلهي»: إنه المبدأ الذي يُطلِق عليه المذهب الهندوسي اسم "بوذي" واسم "ماهات" (1)، «الذي يشكّل العنصر السامي اللامُجسَّد للإنسان، وهو المُوَجّـِه الذي يقوده عبر مراحل التطور الكلي والدورة الكلية»(2). هذه الدورة المُمَثلة في جملة الشكل المعتبَر لدينا، والتي «لا تشكل فيها الإنسانية) بالمعنى الفردي" المُخصّص) سوى أحد الأطوار، لها حركتها الخاصة(3)، المستقلة عن بشريتنا، وعن جميع البشريات، وعن جميع المستويات)الممثِلة لجميع مدارج الوجود)، وهي المحصّله اللامحددة (التي هي الإنسان الكامل)(4) لجميع هاته المستويات. هذه الحركة الخاصة الناشئة من حنين "الشعاع السماوي" إلى أصله، تنبعث من الإنجذاب القهري للإبرة نحو غايتها (أي الكمال) المتطابقة مع بدايتها، بفعل قوة تصاعدية موجّهةٍ هي قوة ربانية رحمانية وهّابة للخير (أي إنها في غاية الانسجام وكمال التناسق)»(5). وليست هي سوى هاته «القوة الإلهية الجاذبة» المذكورة في الباب السابق.

والذي ينبغي التأكيد عليه، هو أن «حركة» الدورة الك[illegible] مستقلة بالضرورة عن أي إرادة فردية، خاصة أو جماعية، لايمكنها التصرف إلا داخل م[illegible]ها الخاص، دون أن تخرج أبدا عن الشروط الوجودية المعيّنة التي يخضع لها هذا الميدان. «الإنسان، من كونه بشرا (فرديا)، لايمكنه أن يؤثر بالحسن والزيادة إلا في مصيره البشري، فهو بالفعل حُرّ في توقيف سيره الفردي. لكن هذا الكائن العارض، الموهوبِ خصالا وإمكانياتٍ عارضةٍ، لايمكنه التحرك أو الوقوف، أو التأثير في نفسه خارج المستوى العارض الخاص حيث يتموقع

وتمارس ملكاته صلاحياتها في الوقت الراهن. فمن اللامعقول افتراض قدرته على تغيير- ناهيك عن توقيف- المسير الأبدي للدورة الكلية»(6). والامتداد اللامحدد لإمكانيات الفرد، باعتبار جملتها المتكاملة، لايغيّر شيئا في هذا، لأنها لا تستطيع طبعا أن تنشله من جملة الأوضاع الحاصرة التي تطبع المرتبة الوجودية التي ينتمي إليها بصفته فردا(7).

فـ«الشعاع السماوي» ينفذ في جميع مراتب الوجود، كما سبق ذكره عبر النقطة المركزية لكل مرتبة، مسجّلا أثره على المستوي الأفقي المناسب لها؛ ومحل جميع هذه النقاط المركزية هو «الموقع الأوسط الثابت».لكن لا يكون هذا التأثير للـ«شعاع السماوي» فعّالا إلا عندما يحدث، بانعكاسه على أحد هذه المستويات، اهتزازٌ ينتشر متزايدًا في جملة الكائن، فينير ظلمة عَمَائِه، الكوني أو البشري. نقول: "الكوني أو البشري" لأن بالإمكان تطبيق ذلك على «العالم الكبير» كتطبيقه على «العالم الصغير»؛ فجملة إمكانية الكائن لا تشكّل في جميع الحالات، بالمعنى الحصري، سوى هيئة طمس عمائي «عديمة الشكل فارغة»(8)، كلها ظلمة إلى أن يحين وقت حدوث هذا التنوير الذي يحدد هيئتها المنسجمة بالانتقال من القوة إلى الفعل(9). ونفس هذا التنوير يتناسب بالضبط مع تحول كل واحدة من الـ"كونا" الثلاثة إلى الأخرى، كما فصّلناه سابقا تبعًا لنص من الـ"فيدا": فباعتبار مرحلتي هذا التحول، فإنّ نتيجة الأول المنطلقة من المراتب السفلية للكائن، تتم في مستوى الانعكاس نفسه، بينما الثانية تدفع الاهتزاز المنعكس نحواتجاه صاعد، ينقلها عبر كل مدارج سُلّم المراتب العليا للكائن. ومستوى الانعكاس الذي يتطابق مركزه مع نقطة سقوط «الشعاع السماوي» عليه، سيكون حينئذ المستوي المركزي في جملة مراتب الكائن، أي مستوي الإحداثيات الأفقي في تمثيلنا الهندسي، ومركزه سيكون بالفعل مركز الكائن الكلي. وهذا المستوي المركزي، حيث توجد مرسومة الفروع' الأفقية للصليب ذي الأبعاد الثلاثة، يقوم بالنسبة «للشعاع السماوي» الذي هو الفرع العمودي، بدور مماثل لدور «الكمال المنفعل» بالنسبة «للكمال الفاعل»، أو لدور «الجوهر الفاعل» بالنسبة «للجوهر المنفعل» أي "براكريتي"بالنسبة لـ"بوروشا"؛ إنه رمزيًا على الدوام، دور «الأرض» بالنسبة لـ«السماء»؛ وهو أيضا ما تتفق جميع تراثيات التركيبة الكونية على تمثيله بـ«سطح المياه »(10). ويمكن أيضا أن نقول عنه بأنه السطح الفاصل بين «المياه

السفلية » و«المياه العلوية»(11)، أي بين حضرتي الطمس [أو الإبهام]: بين الحضرة المنحصرة في الشكل والحضرةالمنعتقة عنه، أو الفردية والمنعتقه عن الفردية، لجميع المراتب سواء منها الباطنة والظاهرة، التي مجموعها يشكّل الإمكانية الكلية الجامعة للـ«إنسان الكامل».

وتصرُّفُ «الروح الكلي»(آتما)يلقي «الشعاع السماوي» الذي ينعكس على مرآة «المياه» المنطوية على شرارة إلهية، هي بذرة روحانيه ليست من عالم الخلق [أي هي من عالم الأمر الإلهي]، وهي في العالم الكامن (براهماندا أو «بيضة العالم»): هذا التعيين لـبراهما «غير المفارق» (أبارا-براهما) [أي عبارة عن التجلي الإلهي في حضرة الظهور الأصلي الأول]، المُسَمّى في التراث الهندوسي: هيرانياكاربها (أي: الجنين الذهبي) (12). وباعتبار الكائن من حيث هو على حِدَةٍ، فإنّ هذه الشراره من النور الروحاني المعنوي، تشكّل فيه، إن أمكن هذا التعبير، وحْدَة جُزئية (وهي عباره لاتصح إذا أخذناها حرفيًا، إذ أنّ الوحده لا تقبل القسمة، ولا تتركب من أجزاء) [أي هي تجلي المطلق في مظهر مقيّد، لأن المطلق لا يكون حقا مطلقا، إلا إذا ظهر بكل القيود مع تنزهه عنها وغناه عن الظهور بها]؛ فتتطور هذه الأخيرة لكي تتطابق بالفعل مع الوحدة الكلية، المطابقة لها فعلا بالقوة (لأنها تتضمّن في ذاتها جوهرَ النور الذي لايقبل القسمة، كما أن طبيعة النار موجودة بتمامها في كل شرارة)(13)، فتُشِعّ حينئذ في جميع الاتجاهات انطلاقا من المركز، محققة بانفساحها كمالَ انبساطِ جميع إمكانيات الكائن. هذا المبدأ ذي الجوهر الإلهي المُدثّر في الكائنات)من حيث الظاهر فقط، لإنه من غير الممكن تأثره حقا بالعوارض، فحالة«التزميل» هذه لاوجود لها إلا بالنسبة لمجلى الظهور)؛ وفي الرمزية «الفيديه» [نسبة إلى الفيدا: الكتاب الهندوسي المقدس]: آنيي يتجلي في مركزسواستيكا المرسوم كما رأيناه سابقا في المستوي الأفقي، وبدورانه حول هذا المركز يُنشِأ الدورة المتطورة مشكّلا كل عنصر من عناصر الدورة الكلية. والمركز، أي النقطة الوحيدة التي تبقى ثابتة في هذه الحركة الدورية، هو- بسبب ثبوته) الذي هو صورة للثبوت المبدئي (- المحرك لـ«دولاب الوجود»، فهو يتضمّن في ذاته «القانون») بمعنى الكلمه السنسكريتيه دهارما(15) [أي الحكم الإلهي في الكون والإنسان]، أي التعبير عن «إرادة السماء»، أو

ظهورها بالنسبة للدورة المناسبة للمستوي الافقي الذي تجري فيه هذه الحركة الدورية. وتبعا لما قلناه فإنَ تأثيره يُقاس- أو على أيّ حال: يمكن قياسه لو توفرت لنا الملكات المناسبه- بـ"خطوة" الحلزونية المتطورة ذات المحور العمودي(16).

وهكذا فإنّ تحقيق إمكانية الكائن، يحصل دائما بفعل داخلي، إذ هو صادر من مركز كل مستوي؛ وميتافيزيقيا، لايمكن وقوع فعل خارجي يؤثر على الكائن الكلي، لأنّ مثل هذا الفعل لايمكن إلا في وجهة نظر نسبية وخاصة، كما هو الشأن بالنسبة للفرد(17). وفي مختلف الرمزيات يُمثّل هذا التحقق بانبساطِ زهرةٍ فوق المياهِ، وهي في أكثر الاحيان زهرة النيلوفر الأبيض(اللوتوس) في التراثيات الشرقية، والوردة او زهرة الزنبق في التراثيات الغربية(18) [والريحان في التراث الصوفي الإسلامي]. لكن ليس في نيتنا الدخول هنا في تفصيل هذه التشكيلات (الرسوم) المتنوعة، التي يمكن أن تتغيّر أو تختلف بمقدار ما، بسبب التكييفات العديدة التي هي قابلة لها، لكنها في الصميم تصدر في كل مكان وزمان من نفس المبدإ، مع نفس الاعتبارات الثانوية التي تعتمد بالخصوص على الأعدَادِ(19). وعلى اي حال، فالانبساط المقصود يمكن أن يُعتبَر في البداية واقعًا على المستوي المركزي، أي على المستوي الأفقي لانعكاس «الشعاع السماوي»، مُمَثِلا تكامل المرتبةِ الوجوديةِ المناسبةِ، لكنه سيتوسّع أيضا خارج هذا المستوي ليشمل جميع المراتب، تبعًا للتطور اللامحدد، في جميع الاتجاهات انطلاقا من النقطة المركزية للحلزونية الكروية الكلية التي تكلمنا عنها سابقا(20).

1) حول رمزية «الشعاع الشمسي» "(سوشومّا)"، ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب7، وأيضا الباب21، ط3.

(1) "سيمون" و"تيوفان"، "تعاليم العرفان السرّية"، ص 10.

(2) كلمة «حركة» ليست هنا سوى تعبير قياسي خالص، إذ إن الدورة الكلية، في جملتها، مستقلة طبعا عن الشروط الزمنية والمكانية، بل أيضا عن أي شروط خاصة أخرى.

(4 هذه «المحصلة اللامحددة » هي «قيمة تكامل» بالمعنى الحصري.

(3) المرجع نفسه، ص 50.

(4) المرجع نفسه ص 50.

(5) هـذا يـصحّ علـى «الخلـود» بالخـصوص، بـالمفهوم الغربـي، أي باعتبـاره كالامتـداد «الأبدي» للكائن الإنساني الفردي أو اللامحدد زمانيا (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب18، ط3).

(6) إنها الترجمة الحرفية من العبرية لكلمة "ثوهو- بوهو" لتي شرحها "فابر دوليفي" (في: "اللغة العبرية المستعارة) بقوله إنها: «قدرة كينونة حادثة في قدرة وجودية».

(7) ينظر "سفر التكوين"، الجزء:1 القسم 2-3.

(8) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب5.

(9) ينظر "سفر التكوين"، الجزء 1 القسم 6-7.

(10) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب13، ط3.

(11) المرجع نفسه، الباب5.

(12) يُمثّل "آنيي" كمبدإ ذي طبيعة نارية [وهذا يذكّر بالتجلي الإلهي لموسى ﷺ في صورة النار] (وكذلك الشعاع النوراني النابع منه)، باعتبار النار عنصرا فاعلا بالنسبة للماء الذي هو العنصر المنفعل.- "آنيي" في مركز "سواستيكا"، هو أيضا الحَمَل عند منبع

الأنهار الأربعة في الرمزية المسيحية (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب3؛ وكتاب" باطنية دانتيه"، الباب4؛ وكتاب "مليك العالم"، الباب9).

(13) ينظر كتاب "المدخل" العام لدراسة المذاهب الهندوسية، القسم الثالث، الباب5، وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا "، الباب4.- وفي موضع آخر ذكرنا أيضا العلاقة الموجودة بين كلمة "دهارما" والاسم السنسكريتي للقطب: "دهروفا"، لاشتقاقهما على التتالي من الجذرين "دهري" و "دهرو"، الذين لهما نفس المعنى ويعبّران بالإساس على مفهوم الاستقرار("مليك العالم"، الباب2).

(14) «عندما نقول في الوقت الراهن (أي خلال جريان مجلى الظهور) كلمة "مبدأ"، فإنها لم تَعُدْ تعني الكائن الذي لا وجود لغيره كما هو عليه في الأزل، وإنما تعني الكائن المتجلي في جميع الكائنات، المعيار الكلي الحاكم على التطور الكوني. إنّ حقيقة المبدإ، وحقيقة الكائن الكلي [على ماهو عليه في ذاته]، يتعذر فهمهما ولا يمكن وصفهما [قال تعالى عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى 11]؛ ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات 180]. المحدود هو وحده الذي يمكن فهمه (في النمط الفردي البشري) والتعبير عنه، والمبدأ المتصرف بصفته قطبًا، ومحورًا لِكُلِّية الكائنات، لا نقول عنه سوى أنه القطب، وأنه محور التطور الكلي، دون محاولة فهمه» (تشاونك- تسا"، الباب 25). لهذا فإن "التاو" «باسمه»، والذي هو« أمُّ العشرة آلاف كائن» (كتاب:"تاو- تي- كيلك"، الباب1)، هو "الوحدة الكبرى" (تاي- إي)، الواقعة رمزيا، كما قلناه سابقا، في النجمة القطبية: «إذا كان إعطاء اسم للـ" تاو" لا بُدّ منه (رغم أنه غير قابل للتسمية)، فإننا نسمّيه بـ"الوحدة الكبرى" (كتسمية مكافئة تقريبية لمعناه)...والعشرة آلاف كائن تنشأ من " تاي- إي"، وتتحول بفعل "ين"و"يانك"».- وفي الغرب، نجد في تنظيم «البنّائين العمليين»، فادن مطمار، المُمَثِل للمحور العمودي، معلقا في نقطة ترمز إلى القطب السماوي. وهي أيضا نقطة تدلّي "الميزان" الذي تتكلم عنه العديد من التراثيات (ينظر "مليك العالم"، الباب 10)؛ وهذا يبيّن أنّ «اللَّيْس» [أي:

اللاشيء] (آيـن) في القبالـة العبرية يتناسـب مـع «اللاتـصرّف» (وُو- واي) في تـراث الشرق الأقصى.

(15) ستكون لنا الفرصة لاحقا للعودة إلى التمييز بين «الداخلي» و«الخارجي»، وهـو أيـضا تمييز رمزي، كما هو شأن كل تعيين لموقع هنا، لكـن نؤكـّد علـى أن استحالة وقـوع فعل خارجي لا تنطبق إلا على الكائن الكلي، لاعلـى الكـائن الفـردي؛ وهـذا يلغـي التقارب - الذي يمكن أن يميل البعض إليه هنا - مع ما يبدو مماثلا [لذلك التمييز بـين الكلي والفردي]، لكنه خال من البعد الميتافيزيقي، ونعني به ما تـستلزمه نظريـة "ليبنتـز" حول "الآحادات" monisme [أي النظرية التي تقول بأن الكـون مؤلـف مـن وحـدات أولية] إزاء «الجواهر الفردية».

(16) لقد نبّهنا في موضع آخر على العلاقة بين هذه الأزهار الرمزية والدولاب المعتبر كرمـز للعالم الظاهر ("مليك العالم"، الباب2).

(17) لقد رأينا سابقا أن عدد أشعة الدولاب يختلف حسب الحالات، ونفس الشيء بالنـسبة لعدد أوراق تويجيات الأزهار الرمزية؛ فلزهرة اللوتس ثمانية بتلات في أكثر الأحيـان، وفي الرسوم الغربية نجد في نفس الوقت العددين 5 و 6، اللذين يرجعان علـى التتـالي إلى «العالم الصغير» و«العالم الكبير».

(18) حول دور «الشعاع الإلهي» في تحقيق الكـائن، والمـرور إلى المراتـب العليـا، ينظـر أيـضا "باطنية دانتيه"، الباب8.

الباب الخامس والعشرون

الشجرة والحيّة

لو رجعنا الآن إلى رمز الحية الملتفة حول الشجرة التي ذكرنا عنها كلمات قليلة فيما سبق، فسنرى أنّ هذا الشكل هو بالضبط شكل الحلزونية المرسومة حول الاسطوانة العمودية في التمثيل الهندسي الذي سبقت دراسته. وإذا كانت الشجرة تمثل «محور العالم» كما سبق ذكره، فإنّ الحية تمثل جملة دورات مجلى الظهور الكلي(1) ؛ وبالفعل، فإن اجتياز مسار مختلف المراتب، يُمثَّل في بعض التراثيات، كانتقال للكائن عبر جسم هذه حية(2). وحيث يمكن اعتبار وجود اتجاهين متعاكسين لهذا المسار، إمّا صعودًا إلى المراتب العليا، أو هبوطا إلى المراتب السفلية، فإنّ المظهرين المتعاكسين لرمزية الحية، الواحدة خيرية والأخرى شرّية، تنجلي بوضوح(3).

و لا يقتصر التفاف الحية على الشجرة فحسب، وإنما نجده أيضا حول رموز أخرى لـ«محور العالم»(4)، وبالخصوص حول الجبل، كما نراه في التراث الهندوسي، في رمزية «مخاض البحر»(5) [وفي الرمزية الصوفية في الحّية المُطوّقة لجبل قاف، وتنظر قصتها مع أحد أصحاب الشيخ أبي مدين في الباب334 من الفتوحات، وهو الباب المتعلق بسورة ق]. وفيها، نرى الحية "شيشا" أو "أنانتا"، المُمثِلة للامحدودية الوجود الكلي، ملتفة حول جبل "ميرو" الذي هو«الجبل القطبي»(6)؛. وإلى اتجاهين متعاكسين تتجاذبه "الديفا" [أي الملائكة والأرواح العلوية] و"الأسورا" [أي الشياطين والنفوس السفلية]، وهي التي تتناسب على التتالي مع المراتب العلوية والسفلية بالنسبة للمرتبة الإنسانية؛ فيكون لدينا هنا المظهران الخيري والشري، تبعًا لرؤية الحية من جانب "الديفا" أو من جانب "الأسورا"(7). ومن جانب آخر، إذا أوّلنا دلالة هاتين اللفظتين بمعنى «الخير» و «الشر»، نجد تناسبًا بديهيًا بين الجانبين المتعاكسين لـ«شجرة العلم» والرموز الأخرى المماثلة التي سبق الكلام عنها(8).

ومن المظاهر الأخرى للرمزية العامة للحية، التي يجدر النظر فيها، هو المظهر الذي يبدو بالتحديد شريرًا (وهذا يستلزم بالضرورة حضورًا للمظهر الملازم الخيري؛ إذ أن كلمتي «خير» و«شر»، ككل ثنائية، لا يمكن فهم إحداهما دون الأخرى) أو على الأقل خطيرًا [وفي غالب الأحيان تسمى الحية في هذا المظهر: "ثعبانا"]، بصفته ممثِلا لتقييد الكائن في السلسلة اللامحددة لدورات مجلى الظهور(9). وهذا المظهر يتناسب بالخصوص مع دور الثعبان (أو "التنين" المكافئ له في هذه الحالة) كحارس لبعض رموز الخلود، المانع من اقترابها [أي لأن سُمّه القتّال ضدّ الحياة]: وبهذه الصفة نراه ملتفًّا حول شجرة التفاح الذهبي في بستان "الهيسبيريد" [المذكورة في إحدى قصص الميثولوجيا الإغريقية]، أو حول شجرة المرّان في غابة "كولشيد"، التي تتدلى منها «جزة الصوف الذهبية»؛ ومن البديهي أنّ هاته الأشجار ليست سوى أشكال من «شجرة الحياة»، وبالتالي فهي تمثل أيضا «محور العالم»(10)..

ولكي يكمل تحقق الكائن بالكمال الجامع، ينبغي له أن ينعتق من هذا التسلسل الدّوري، وينتقل من المحيط إلى المركز، أي إلى النقطة التي يتقاطع فيها المحور مع المستوي الممثِل لهذه المرتبة حيث يوجد الكائن في الوقت الراهن؛ واكتمال هذه المرتبة سيحصل في البداية في عين هذه النقطة؛ أمّا جمعية الكمال فستتم بعد ذلك، انطلاقا من هذا المستوي القاعدي، وِفق اتجاه المحور العمودي. وممّا تجدر ملاحظته إنه، بينما يوجد تواصل بين جميع المراتب في مسارها الدوري، كما سبق بيانه، فإن الانتقال إلى المركز يستلزم جوهريًا انقطاعًا في تطوّر الكائن [وفي رمزية الحَج في الإسلام يتمثل هذا الانقطاع في إحرام الحاج أو المعتمر عند الميقات، عند توجهه إلى الحرم المكي الذي مركزه الكعبة المشرفة]؛ وفي هذا الصدد، يمكن تشبيه هذا الانقطاع، في وجهة النظر الرياضية، بـ«الانتقال إلى الحد» لمتسَلسِلةٍ غير محددةٍ تتغيّر باستمرار. وبالفعل، فالحدّ، بصفته قيمة ثابتة بمقتضى تعريفه، لا يمكن، كما هو عليه، أن يُدْرَكَ خلال التغيّر، وحتى إذا استمر هذا التغيّر من غير تحديد؛ وحيث إنه لا يخضع إلى هذا التغيّر، فهو لا ينتمي إلى المُتسَلسِلة التي هو مآلها، ولا بُدّ من الخروج منها للوصول إليه. كذلك، لا بدّ من الخروج من المتسلسلة اللامحددة للمراتب الظاهرة ومن تحولاتها لبلوغ «الموقع الأوسط الثابت»، أي النقطة الثابتة الباقية التي لا تتغير والحاكمة على الحركة دون أن

تندرج فيها، مثل المتسلسلة الرياضية بتمامها: فهي في تغيّراتها، مُرَتَّبَةٌ بالنسبة إلى حدها، الـذي يحدد لها قانونها، إلا أنه هـو بنفسه خـارج هـذا القـانون. والتحقـق الميتـافيزيقي لا يمكـن أن يحصل «بالتدرّج»، مثله مثل الانتقال إلى الحد، أو التكامل الذي هو حالة خاصة منـه إن صـحَّ القول؛ وإنما هو كالتوليف الذي لا يمكن أن يسبقه أيّ تحليل، بل التحليل إزاءه يبقـى عـاجزًا وعديم الأثر تماما.

وفي العقيدة الإسلامية نقطة مفيدة وهامـة مرتبطـة بهـذا الـذي قلنـاه: فـ«الـصراط المستقيم» المذكور في الفاتحة - أول سورة في القـرآن- هـو المحـور العمـودي معتـبرًا في اتجاهـه الصاعد، لأنّ «استقامته» (المطابقة لما يسميه "لاوـ تسـ: تا)، تبعًا لجـذر الكلمـة «قام»، ينبغـي أن تـُعتبَر وفق الاتجاه العمودي. وحينئذ، يمكن بِيُسْر فهـم معنـى الآيـة الأخـيرة المحـدّدة لهـذا «الـصراط المـستقيم»، وهـو: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾. "فالذين أنعمت عليهم"(11)؛ هـم الـذين يتلقـون مباشرة مدد «تصرّف السماء»، وبه يعرجون إلى المقامات العُلىَ والتحقق الجامع،عندما تـصبح ذواتهم في انسجام كامل مع الإرادة الكلية. ومن جانب آخـر، حيـث إنّ «الغـضب» يعـاكس مباشرة «النعمة»، ففعله ينبغي أيضا أن يكون وفق المحور العمـودي، لكـنّ أثـره عكـسي نحـو الاتجـاه الهـابط إلى الـدركات الـسفلية(12)، إنـه الطريـق «الجهنمـي» المعـاكس للطريـق «السماوي»؛ وهذان الطريقان هما الشطران السفلي والعلوي للمحور العمودي، انطلاقا مـن المستوي المناسب للمرتبة الإنـسانية. وأخـيرا «الـضالين»، بـالمعنى الحـصري الاشـتقاقي لهـذه الكلمة، فهم الذين حالهم كحال الغالبية الكـبرى للبـشر، أي المجـذوبين إلى الكثـرة والمقيّـدين بها، فهم تائهون إلى أجل غير محدد في دورات مجلى الظهور، المُتمَثِّلة بلوالـب الثعبـان الملتـف حول «الشجرة الوسطى»(13).

وفي هذا السياق، نذكـّر أيضا بأنّ المعنـى الحـصري لكلمـة إسـلام" هـو «الاسـتسلام لإرادة الله [تعالى] »(14). ولهذا يقال في بعض التعاليم الصوفية إن كل كـائن مـسلم، بمعنـى أن لا وجود طبعا لأحد يستطيع أن يخرج عن هذه الإرادة، وبالتالي، فمـا مـن أحـد إلا وهـو

بالضرورة في الموقع المقدَّر له في جملة العالم [قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [آل عمران 83]. والتمييز بين "المؤمنين" و"الكفار"(15). يتمثل إذن فقط في كون المؤمنين مستسلمين طوعًا وعن وعي للنظام الكلي [أي للشرع الإلهي الحاكم على الكون وعلى الإنسان]، أمّا "الكفار"، فمنهم من لا يستسلم للشرع إلا كرهًا [كالمنافقين بالخصوص،] ومنهم من هم في الجهل المحض. وهنا نجد مرة أخرى الأصناف الثلاثة للكائنات الآنف ذكرها؛ و"المؤمنون" هم المهتدون إلى «الصراط المستقيم» الذي هو محل «السلام»، وانسجامهم مع الإرادة الكلية يجعل منهم المساهمون الحقيقيون في «المخطط الإلهي».

(1) بين هذا الشكل، وشكل "الأوروبوروس"، أي الحيّة التي تلتهم ذيلها: نفس العلاقة التي بين الحلزونية التامة والشكل الدائري لـ"يين ـ يانك" الذي أحد لوالبه يُعتبَر مستويًا إذا أُخِذَ وحده على حِدَة. و"الأوروبوروس" يمثِل لامحدودية دورةٍ إذا أخذت على حدة؛ وبالنسبة للمرتبة الإنسانية، وبسبب خضوعها للشرط الزمني، فإنّ هذه اللامحدودية تكتسي مظهر «الخلود الأبدي».

(2) نجد هذه الرمزية بالخصوص في "بيستيس صوفيا" العرفانية، حيث يُقسَمُ جسم الحية وفق البروج الفلكية وأقسامها، وهذا يعود بنا إلى "الأوروبوروس"، إذ ليس المقصود في هذه الأوضاع إلا دورة واحدة، عبر الهيئات المتنوّعة لنفس المرتبة؛ وفي هذه الحالة، يقتصر انتقال الكائن المعتبر على امتدادات المرتبة الفردية الإنسانية.

(3) أحيانا، يتثنّى هذا الرمز، ليتناسب مع هذين المظهرين، فنرى حينئذ حيّتيْن ملتفتين حول نفس المحور في اتجاهين متعاكسين، كما يظهران في شكل صولجان هرمس. ونجد مكافئا له في بعض أشكال العصا البراهماتية (براهما- داندا)؛ وذلك بالتفاف مزدوج لخطوط موضوعة على التتالي في علاقة مع اتجاهي دوران الـ"سواستيكا". ولهذه الرمزية العديد من التطبيقات، لا يمكننا التفكير في عرضها هنا؛ ومن بين أهمّها: التطبيق المتعلق بالتيارات اللطيفة في الكائن الإنساني(ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب20، ط3)؛ والتماثل بين «العالم الصغير» و«العالم الكبير». يصحّ هنا أيضا في هذه الوجهة الخاصة من النظر.

(4) نجده بالخصوص حول "الأومفالوس"، وكذلك حول بعض رسوم «بيضة العالم» (ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب9)، وفي هذا السياق نبّهنا على الارتباط الموجود عمومًا بين رموز الشجرة، والحجرة، والبيضة والحيّة، والتأمّل فيه يفتح المجال لاعتبارات هامة، لكنها تجرّنا إلى ما هو بعيد جدا.

(5) توجد هذه القصة الرمزية في "رامايانا".

(6) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب9.

(7) يمكن أيضا إرجاع هذين المظهرين إلى الدلالتين المتعاكستين اللتين تتضمنهما كلمة "أسورا" تبعا للكيفية التي نحللها بها: "أسو – را"، وتعني: «الذي يعطي الحياة»؛ أو:"أ – سورا" بمعنى «غير – نورانية». فبهذا المعنى الأخير فقط "الأسورا" تعاكس الـ"ديفا"، التي تعني لغويا نورانية الأفلاك السماوية؛ أما في المعنى الآخر، فبالعكس، هما متطابقتان في الحقيقة (ومنه جاء تطبيق كلمة "أسورا"، في بعض النصوص "الفيدية"، على "ميترا" و "فارونا")؛ ولابد إلى الانتباه إلى هذه الدلالة المزدوجة لحل ما يمكن أن ينجم عنها مما يبدو كأنه تناقضات.– وعندما نطبق رمزية التعاقب الزمني على تسلسل الدورات، نفهم بلا عناء لماذا يقال إن "الأسورا" أسبق من "الديفا". وقد يبدو غريبًا الملاحظة التالية وهي: ربما توجد علاقة بين هذه الأسبقية وبما ورد في رمزية "سفر التكوين" العبري، من أنّ خلق النباتات سَبَق خلق النجوم أو«الكواكب النيّرة»[يقال عن الشمس والقمر: النيّران]. وبالفعل، ففي التراث الهندوسي يعتبر النبات ناشئا من طبيعة "الأسورا"، أي من المراتب السفلية بالنسبة للمرتبة الإنسانية، بينما الأجسام السماوية تمثِل طبعا "الديفا"، أي المراتب العلو ية. ونضيف أيضا، في هذا الصدد، أنّ تطوّر«الجوهر النباتي» في "عَدَنَ"، هو تطور البذور الآتية من الدورة السابقة، وهذا يتفق مرة أخرة مع نفس الرمزية.

(8) في الرمزية الزمنية، لدينا أيضا تماثلا مع وجهي "جانوس"، باعتبار أحدهما ملتفتا نحو المستقبل، والآخر نحو الماضي. وربما سيمكننا يومًا ما، في بحث آخر، بيان العلاقة العميقة الموجودة بين كل هذه الرموز في مختلف الأشكال التراثية، بكيفية أكثر تفصيلا مما قمنا به إلى الوقت الحاضر.

(9) إنها "السَّمْسارا" البوذية أي الدورة اللامحددة لـ«دولاب الحياة»، التي ينبغي للكائن أن ينعتق منها لكي يبلغ إلى "النيرفانا". والتشبّث بالكثرة هو أيضا، في إحدى معانيه؛ «الفتنة (أو الإغواء)» الوارد ذكرها في التوراة، التي تبعِدُ الكائن عن الوحدة المركزية الأصلية وتمنعه من اجتناء ثمرة «شجرة الحياة»؛ وبالفعل، فمن هنا، يصير

الكائن خاضعا لتناوب التغيرات الدورية، أي للحياة وللموت [السلسلة اللامحددة، أو "السمسارا" تماثل السلسلة المقيِّدة للشقي المذكورة في الآية 32 من سورة الحاقة: «ثمّ في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه». أما التشبث بالكثرة المبعِدة عن الجنان والحياة والمقربة من الموت وللنيران، فقد حذّر الله تعالى منه في سورة التكاثر(102):

﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٤ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ۝٨﴾.

(10) في وجهة نظر قريبة من هذه، ينبغي أيضا تسجيل ما نجده في العديد من التراثيات من أساطير رمزية، حيث يظهر الثعبان أو التنّين كحارس «للكنوز المخفية»؛ ولهذه «الكنوز» علاقة مع رموز أخرى متنوعة هامة جدا، مثل رموز «الحجر الأسود» و«النار الديماسية» (ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب الأول والباب7)؛ وهذه، مرة أخرى، إحدى النقاط العديدة التي لا يمكننا سوى الإشارة العابرة إليها، ولو لزمنا العودة إليها في مناسبة أخرى.

(11) هذه «النعمة» هي «فيض النّدَى» المرتبط مباشرة في "القبالة" العبرية بـ«شجرة الحياة» (ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب3).

(12) هذا الهبوط المباشر للكائن وفق المحور العمودي يُمثّل بالخصوص بـ«سقوط الأملاك»؛ وهو طبعًا حالة استثنائية بالنسبة للكائن الإنساني، وذلك عندما يكون «وليّا للشيطان»، لأنه صار، إن صح القول، معاكسا لـ«ولي الرحمان».

(13) هؤلاء الأصناف الثلاثة من الكائنات يمكن تسميتهم على التتالي بـ: «المصطفين» و«المُبعدين» و«الضالين»، وتجدر ملاحظة أنها تتناسب بالضبط مع الـ"كونا" الثلاثة: الأولى "ساتوا"، والثانية "تاماس"، والثالثة "راجاس"؛ وبعض المفسّرين الظاهريين للقرآن زعموا أنّ «المغضوب عليهم» هم اليهود، و«الضالين» هم النصارى [الصحيح هو أنّ هذا التفسير ورد في روايات لحديث نبوي شريف، والله أعلم بثبوت صحته، وليس

هو من مزاعم بعض المفسرين]؛ لكنه تأويل ضيق، و حتى من حيث الظاهر مختلف جدا في صحّته، أمّا من حيث الحقيقة فلا يُعتبر تفسيرًا كاملا [إلا إذا كانت نسبته إلى النبي ﷺ ثابتة فلا محيد عنه بتاتا. لكن لا شك أن صفات "المغضوب عليهم والضالين" موجودة في كثير من المنتسبين إلى جميع الأديان، بما فيها الإسلام]. وعن شأن الصنف الأول من أولئك الثلاثة، نشير إلى أنّ "المُصْطَفَى" في الإسلام هو من أسماء النبي [ﷺ]، ومن حيث الباطن يمكن تطبيقه على «الإنسان الكامل».

(14) ينظر كتاب "مليك العالم"، الباب6. ـ وفيه أشرنا إلى القرابة الوثيقة بين هذه الكلمة والكلمات الدالة على «النجاة» و«السلام».

(15) في الدين الإسلامي، لا يختص هذا التمييز بالإنس فقط، وإنما يشمل أيضا الجن؛ بل يتسع تطبيقه في الحقيقة على كل الكائنات.

الباب السادس والعشرون

اللاقياس بين الكائن الكلي والفردية

ينبغي علينا الآن التأكيد على نقطة هي في نظرنا ذات أهمية رئيسية: وهي أنّ المفهوم التراثي للكائن، كما نعرضه هنا، يختلف جوهريا، في عين مبدئه ومن حيث نفس مبدئه، عن جميع التصورات التجسيمية، وعن الأخرى التي تريد أن تجعل من فرديته مركزية كلية، وكم يصعب على الذهنية الغربية التحرر منها. بل يمكننا القول إنها تختلف عنه اختلافا لا حد له، ولا يوجد في تعبيرنا هذا أي إفراط كما يحصل في أكثر الأحيان عند استعماله، بل بالعكس، هو تعبير أصحّ من غيره تماما، وأنسب للمفهوم المطبّق عليه، لأنه حقًا بلا نهاية. والميتافيزيقا الخالصة لا يمكن بأيّ كيفية قبول القول بالتجسيم [أو التشبيه المطلق الخالي من التنزيه](1). وإنْ بَدا أحيانا ظاهرًا في التعبير، فما هو إلا ظهور خارجي تمامًا، ويتعذر تجنبه بمقدار معيّن، إذ كلما أردنا التعبير عن شيء، إلا وجُبِرنا بالضرورة على استعمال اللغة البشرية. وما هذا إلا نتيجة القصور الملازم حتمًا لكل تعبير، مهما كان، بحكم نفس محدوديته؛ ولم تُقبل هذه النتيجة إلا من باب التسامح إن صح القول، وهو تنازل مؤقّت وعارض نظرا لضعف الإدراك البشري الفردي، وقصوره عن بلوغ ما يتجاوز ميدان الفردية. وبفعل هذا القصور، وقبل أي تعبير خارجي، يحدث أمرٌ من هذا النمط على مستوى الفكر المنحصر في الشكل (الذي زيادة على هذا، يبدو هو أيضا كتعبير بالنسبة إلى المجرد عن الشكل): فما من فكرة نفكّر فيها بتركيز شديد إلا وتؤول إلى «التشكيل»، أو إلى أخذ شكل بشري نوعًا ما، هو شكل المفكر نفسه؛ وتبعًا لمقارنة معبّرة جدا يقول "شانكاراشاريا": «إن الفكر يجري في الإنسان كانتشار المعدن المنصهر في قالب السبّاك». فالتركيز الشديد للفكر(2) يستوعب الإنسان بكامله، بكيفية مماثلة للماء عندما يملأ الإناء إلى أعلاه؛ فهو يأخذ شكل وعائه ويحدّه، أي بعبارة أخرى، يصبح متجسّدا. وهذا، مرة أخرى، قصور لا مناص للفرد منه في الأوضاع الحاصرة والمخصِّصَة لوجوده؛ والحق يقال، أنّ

استطاعته التحرر من هذه الأوضاع لا تحصل من كونه فردًا، مع أنّ من الواجب عليه الاقتراب منه، لأنّ الانعتاق التام من مثل هذا الانحصار لا يتحقق إلا في المراتب "خارج الفردية" و"فوق الفردية"، أي غير المنحصرة في الشكل، والتي أدركها خلال التحقيق الفعلي للكائن الكلي.

وبعد أن تقررهذا لمنع كل اعتراض محتمل في هذا الصدد، من البديهي أنه لا يمكن أن يكون قياس مشترك بين، الـ«هو» باعتباره جمعية الكائن المتكامل وفق الاتجاهات الثلاثة للصليب، عائدًا في نهاية السلوك إلى وحدته الأولى، المتحققة في نفس هذا الانفساح التام للانبساط الذي يمثله الفضاء بكامله، هذا من جانب، ومن جانب آخر: أي تحوّلٍ فردي ما، يمثله عنصرلا متناهي صغرًا لنفس الفضاء أو لنفس اكتمال مرتبته، في التمثيل المستوي (أو على أي حال المعتبر كأنه مستوي، مع القيود التي وضعناها، أي باعتبار المرتبة منعزلة عن غيرها من المراتب) المشتمل أيضا على عنصرلا متناهي صغرًا بالنسبة للفضاء بأبعاده الثلاثة، إذ بوضع هذا التمثيل في الفضاء (أي في جملة جميع مراتب الوجود)، ينبغي أن ينظر إلى مستواه الأفقي متنقلا فعليا بمقدار لا متناهي صغرًا وفق اتجاه المحور العمودي(3). وحيث أنّ المقصود هو عناصرلا متناهية صغرًا، ولو أنها ضمن رمزية هندسية محدودة ومنحصرة حتمًا، فإننا في الحقيقة نرى، من باب أولى، أنّ الطرفين الممثّلين على التتالي في هذه المقارنة، لا وجود إطلاقا لأي قياس مشترك بينهما، يتعلق باصطلاح متفاوت التعسف زيادة أو نقصًا، كما هو الحال دائما، في اختيار بعض وحدات القياس النسبية في مقادير الكم المعتادة. ومن ناحية أخرى، عندما يكون المقصود الكائن الكلي، فإن اللامحدد يُعتبَر هنا كرمز للامتناهي، بالمقدار الذي يسمح بقول أن اللامتناهي يمكن أن يُمثّل رمزيًا؛ لكنّ هذا، لا يعني بتاتا الخلط بينهما كما يفعله عادة الرياضيون والفلاسفة الغربيون. «إذا أمكننا اعتبار اللامحدد كصورة للامتناهي، فإنه لا يمكننا تطبيق ما يتعلق باللامحدد على اللامتناهي؛ فالرمزية تنزل ولا تصعد قط»(4).

وهذا التكامل يضيف بُعدًا إلى التمثيل الفضائي المناسب له؛ وبالفعل، فمن المعلوم أنّ بالانطلاق من الخط الذي هو الدرجة الأولى من اللامحدد في الامتداد، يتناسب التكامل

البسيط مع حساب مساحة، والتكامل المضاعف يتناسب مع حساب حجم. إذن،إذا لزم تكاملٌ أولٌ للانتقال من الخط إلى المساحة، التي تقاس بالصليب ذي البعدين، وترسم دائرة غير محددة وغير منغلقة (أو اللولب المستوي باعتباره متواقتا في جميع مواقعه الممكنة)، فلا بدّ من تكامل ثان للانتقال من المساحة إلى الحجم، حيث يُنشِأ إشعاع مركز الصليب بأبعاده الثلاثة، وفق جميع اتجاهات الفضاء المحيط به، الشكلَ "شبه الكروي" اللامحدد، الذي تعطينا الحركة الاهتزازية صورة عنه؛ وهذا الحجم المفتوح دومًا على جميع الاتجاهات يرمز إلى هيئة الحركة اللولبية الكروية الكلية للـ«طريق».

التعقيبات على الباب السادس والعشرين

(1) حول هذا الموضوع، ينظر "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، البابب 7.

(2) كلمة «الشديد» هنا لا ينبغي فهمها بالمعنى الكمّي؛ والتفكير أيضا لا يخضع إلى الشرط المكاني، فشكله لا يمكن بتاتا أن ينحصر في «حيّز»، فموقعه في الهيئة اللطيفة، لا في الهيئة الجسمية.

(3) نذكّر بأن مسألة التمييز الأساسي بين«الهو» و«الأنا»، أي في الحاصل بين الكائن الكلي والفردية، وهو التمييز الذي لخصناه في بداية هذا البحث، قد عالجناه بكيفية أتم في "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 2.

(4) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي" ص 71.

الباب السابع والعشرون

موقع المرتبة الفردية الإنسانية في جملة الكائن

تبعًا لما ذكرناه في الباب السابق عن موضوع التجسيم، فمن الواضح أنّ الفردية الإنسانية، ولو باعتبارها مكتملة (غير منحصرة في هيئتها الجسمية)، لا يمكن أن تتمتّع بموقع محظوظ وله «شفوف» يتميّز به عن غيره في التراتب السلمي لمراتب الكائن الكلي، وإنما هي آخذة درجتها كأيّ مرتبة أخرى وبنفس الصفة تماما، لا أكثر ولا أقل، وفق قانون الانسجام المسيّر لعلاقات جميع دورات الوجود الكلي، ودرجتُها هذه تعيّنها الشروط الخاصة التي تميّز المرتبة المقصودة فتحدّد ميدانها؛ وإذا لم يكن باستطاعتنا معرفتها في الوضع الراهن، فلأننا من كوننا أفرادًا من البشر، لا يمكننا الخروج عن هذه الشروط لكي نقارنها بشروط غيرها من المراتب، التي يتعذر علينا حتمًا بلوغ ميادينها؛ وإنّما يكفينا، من كوننا أفرادًا، فهمُ أنّ هذه الدرجة هي على ما ينبغي أن تكون عليه، ولا يمكنها أن تكون غير ذلك، إذ إنّ كل شيء واقع بالضبط في الموقع الذي ينبغي أن يكون فيه كعنصر من النظام الكلي [قال تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلاً﴾ [آل عمران 191]، وقال: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝﴾ [طه 50]. وإضافة إلى هذا، وبمقتضى نفس قانون الانسجام المشار إليه، فـ«الحلزونية المتطورة، بصفتها منتظمة تمامًا وفي جميع نقاطها، فالانتقال من مرتبة إلى أخرى يحصل بكيفية منطقية بسيطة كالمرور من موقع (أو تحول) إلى آخر داخل نفس المرتبة»(1)، دون أن يكون، في هذه الوجهة من النظر، في أي موقع من الكون أدنى انقطاع للتواصل.

لكن يلزمنا القيام بتقييد في ما يتعلق بالتواصل (الذي بدونه لا تتحقق السببية الكلية إذ إنها حتمًا تستلزم أن الكل يتسلسل دون انقطاع)، وذلك، كما سبق ذكره، وفي وجهة نظر أخرى غير الوجهة الخاصة بمسار الدورات، لوجود نقطة انقطاع زمني في تطور الكائن، ولها

طابع فريد على الإطلاق، إنها اللحظة التي يحدث فيها، بفعل «الشعاع السماوي» المؤثر على سطح الانعكاس، الاهتزاز المناسب لكلمة الإيجاد الإلهي للكون [أي: كن فيكون] (فيات لوكس) والمنير، بإشعاعه، عماء الممكنات. وانطلاقا من هذه اللحظة، ينقشع العماء ويخلفه الانسجام، وتتلاشى الظلمات ليحلّ محلها النور، ويتم الانتقال من القوة إلى الفعل، ومن التقدير إلى التحقيق؛ وعندما يبلغ هذا الاهتزاز أقصى تأثير له باتساعه ونفوذه في أقصى أعماق الكائن، يحقق الكائن حينئذ جمعية اكتماله، ويصير متحررًا طبعًا من الاندراج في سيرورة هذه أو تلك من الدورات الخاصة، إذ أضحى مستوعبًا لها جميعًا في كمال تواقت بإدراكٍ توليفي شامل «غير تفصيلي». وهذا هو المعنى الحصري للـ«تجوهر» بصفته مستلزمًا لـ«رجوع الكائنات المتحوّلة إلى الوجود الحق الدائم الباقي الذي لا يتحوّل»، من وراء وخارج كل الأوضاع الخاصة التي تحدد مدارج الوجود الظاهر. يقول الحكيم "شي- بين‌ك- وان": «التحول هو العملية المبدِعة لكل الكائنات؛ والتجوهر هو العملية التي تنطوي فيها كل الكائنات»(2).

هذا «التجوهر» ("transformation" بالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة [الفرنسية] الدال على الانتقال إلى ما وراء الشكل) الذي به يحصل التحقق بمقام «الانسان الكامل»، ليس سوى «الانعتاق» [أو «الفتح الأكبر» في المصطلح الصوفي] ("موكشا" أو "موكشي" بالسنسكريتية) الذي تكلمنا عنه في موضع آخر(3)؛ وهو قبل كل شيء، يشترط التعيين المسبق لمستوى انعكاس «الشعاع السماوي»، بحيث من هنا تصبح المرتبة المناسبة: المرتبة المركزية للكائن. ومبدئيا، يصحّ هذا على أيّ مرتبة، إذ أنّ جميع المراتب متكافئة تماما بالنسبة إلى اللامتناهي؛ وكون المرتبة الإنسانية لا تتميز عن غيرها بمزية خاصة، يعني أنّ بإمكانها هي أيضا كغيرها أن تصبح مرتبة مركزية. إذن فالـ«تجوهر» يمكن بلوغه انطلاقا من المرتبة الإنسانية عند أخذها كقاعدة، بل انطلاقا من أي هيئة من هيئاتها، وهذا يعني أنه متاح للإنسان الجسماني الأرضي بالخصوص. وكما قلناه في موضع آخر(4)، فإن «الانعتاق» يمكن الحصول عليه «خلال الحياة» ("جيفان- موكتي")، وهذا لا يمنع جوهريًا استلزامه، بالنسبة

للكائن المتحقق به، كما هو الشأن في أي حالة أخرى، الحرية المطلقة التامة من الأوضاع المقيدة لجميع الهيئات ولجميع المراتب.

أما الكيفية العملية الفعلية للترقي الذي يتيح للكائن أن يبلغ «التجوهر» في تلك اللحظة المعيّنة بالتحديد الدقيق، بعد قطعه بعض المراحل التمهيدية، فليس في نيتنا أصلا الكلام عنها هنا، لأنّ من البديهي أن وصفها، ولو إجمالا، لا يدخل ضمن إطار بحث، كبحثنا هذا، ينبغي لطابعه البقاء في الميدان النظري الخالص. ولم نُرِدْ إلا التنبيه على إمكانيات الكائن الإنساني، وهي بالضرورة، بالنسبة للجمعية الشاملة، إمكانيات الكائن في كل واحدة من مراتبه، وهي التي لا تمايزفي ما بينها بالنسبة للامتناهي حيث يكمن الكمال.

تعقيبات على الباب السابع والعشرين

(1) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"، ص 69.

(2) المرجع نفسه، ص 56.

(3) "الانسان ومصيره حسب الفيدنت"، الباب 17، ط 3.

(4) المرجع نفسه، الباب 18، ط 3.

الباب الثامن والعشرون

الثلاثية الكبرى

بمقاربة الاعتبارات الأخيرة مع ما قلناه في البداية، يمكن بيسر التيقن أنّ المفهوم التراثي«للإنسان الكامل»، رغم تسميته، لا يَمُتّ بصلة إلى التجسيم؛ لكن، إذا كان كل تجسيم مضادا بجلاء للميتافيزيقا، ولا بُدّ بكل صرامة من إزاحته كما هو عليه، بقي علينا، بالعكس، بيان بأي معنى وفي أي شروط يمكن اعتبار مشروعية نوع من مركزية الإنسان الكونية(1). وفي البداية، كما ذكرناه، نقول إنّ الإنسانية، من وجهة النظر الكونية، تقوم حقا بدور «مركزي» بالنسبة للدرجة الوجودية التي تنتمي إليها، لا إلى غيرها، أي لا إلى جملة الوجود الكلي، حيث إنها درجة من بين كثرةٍ غير محددةٍ من الدرجات الأخرى، دون أن تتمتع بموقع خاص يميّزها. ففي هذه الوجهة من النظر، لا مجال لاعتبار مركزية الإنسان إلا بمعنى منحصر ونسبي، لكنه مع ذلك كافٍ لتبرير نقلةٍ بقياسٍ تماثلي يفتح لمفهوم الإنسان مجالا يسمح بتسمية «الإنسان الكامل».

ومن جهة نظر أخرى، رأينا أنّ كلَّ فردٍ إنساني، وكذلك كل ظهور لكائن في مرتبةٍ ما، يحمل في نفسه إمكانية أن يصبح مركزًا بالنسبة للكائن الكلي؛ وبالتالي يمكن القول إنه نوعًا ما حائز على هذه المركزية تقديريا، والهدف الذي ينبغي أن يتوجّه إليه هو أن يجعل من هذه الوضعية التقديرية حقيقة حاضرة. إذن، فمن المسموح لهذا الكائن، ولو قبل بلوغه هذا التحقق، إذا كان متوجّها إليه، أن يُعتبَر مثاليا، نوعا ما، كأنه متموقع في المركز(2)؛ ومن حيث كونه في المرتبة الإنسانية، فإنّ نظرته الخاصة تضفي بطبيعة الحال على هذه المرتبة أهمية قصوى، خلافا لما يحصل عند اعتباره من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة، أي الكلية؛ وهذه الأهمية القصوى ستكون، إن صح القول، مبرّرَة في النهاية، عندما يأخذ هذا الكائن فعليا المرتبة المذكورة كنقطة انطلاق وقاعدة لتحققه، جاعلا منها بحق المرتبة المركزية لجمعيته، وهي المناسبة لمستوى الإحداثيات الأفقي في تمثيلنا الهندسي. وهذا يستلزم أولا رجوع الكائن

المعتبَر إلى مركز المرتبة الإنسانية. [ورمز هذا المركز في الإسلام الكعبة ظاهرا، والقلب باطنا، والفطرة فيه تناسب الحجر الأسود في الكعبة]، وهو رجوع يتمثل بالمعنى الحصري في استرجاع «الوضع الأصلي الفطري الأول»، ثم بعد ذلك، تطابق المركز الإنساني مع المركز الكلي؛ فالأولى من هاتين المرحلتين هي تحقيق اكتمال المرتبة الإنسانية، والثانية تحقيق الجمعية الكلية للكائن.

وتبعًا لتراث الشرق الأقصى، فإنّ «الإنسان الحقيقي» (تشَن- جان) هو الذي حقق الرجوع إلى «الوضع الفطري الأصلي الأول»، وبالتالي حقق اكتمال الإنسانية، فهو حينئذ مستقر نهائيا في «الموقع الأوسط الثابت»، وبذلك تحرّرمن تقلبات «دولاب الأشياء[أو الحوادث]». وفوق هذا المقام: مقام «الإنسان المفارق السامي» (شان- جان) الذي لم يعد بحصر المعنى بشرًا[مقيدا في الأوضاع المنحصرة المحدِدة للميدان الذي يتطور فيه غالبية غيره من البشر]، إذ أنه تجاوز[الأوضاع الخاصة المقيدة] للبشرية وتحرر منها تماما: إنه الواصل إلى التحقق الكلي، إلى «الوحدة الكبرى»؛ إذن فهذا هو «الإنسان الكامل» حقا. وليس هذا شأن «الإنسان الحقيقي»، مع أنّ بالإمكان القول أنه تقديريا على أي حال «إنسان كامل»، من حيث إنه لم يبق عليه اجتياز مراتب من نمط تفصيلي متمايز، إذ أنه انتقل من المحيط إلى المركز، فالمرتبة الإنسانية، أصبحت بالضروري بالنسبة إليه المرتبة المركزية الكلية، مع أنه لم يتحقق بها بَعْدُ بكيفية فعلية(3).

وهذا يسمح بفهم المعنى المقصود من كلمة «برزخي» [أو «أوسط»] في «الثلاثية الكبرى» المعتبَرة في تراث الشرق الأقصى: فالأطراف الثلاثة هي «السماء» (تيان)، والأرض (تي) والإنسان (جان) الذي يقوم، نوعا ما، بدور«الواسطة» بين الاثنين الآخرين، كجامع في ذاته لطبيعتيهما. وحتى في ما يتعلق بالإنسان الفردي، يصحّ قول أن بإمكانه الجمع الحقيقي «للسماء» و«للأرض» اللتين لهما نفس دلالة "بوروشا" و"براكريتي" [في الهندوسية]، قطبي مجلى الظهور الكلي. لكن هذا لا يختص بحالة الإنسان، إذ يصح ذلك بالضرورة على كل كائن ظاهر. ولكي يمكنه القيام فعليا، إزاء الوجود الكلي، بالدور المنشود، ينبغي أن يكون الإنسان قد بلغ إلى الاستقرار في مركز جميع الأشياء، أي أنه قد أدرك على الأقل مقام «الإنسان

الحقيقي»؛ مع أنه عندئذ لا يقوم فعليا بذلك الدور إلا في إطار درجة من الوجود؛ ولا يتحقق كمال القيام به إلا في مقام «الإنسان المفارق السامي». وهذا يعني أنّ «الواسطة» التي كمل فيها تماما اتحاد «السماء» مع «الأرض»، بتوليف جميع المراتب، هو «الإنسان الكامل» المتطابق مع «الكلمة الإلهية»؛ وفي ملاحظة عابرة، نقول إن الكثير من المسائل في التراثيات الغربية، ولو في مجرد الإطار اللاهوتي، يمكن أن توجد لها من هنا تفسيرها الأعمق(4).

ومن جانب آخر، حيث إنّ «السماء» و«الأرض» مبدءان متكاملان، الواحد فاعل والآخر منفعل، فإن اتحادهما يمكن تمثيله بشكل «الخنثى»؛ وهذا يرجع بنا إلى بعض الاعتبارات التي ذكرناها منذ البداية في ما يتعلق بـ«الإنسان الكامل». وهنا مرة أخرى، يظهر وجود المبدأين في كل كائن ظاهر، وهو ما يترجمه حضور الطرفين "يانك" و"يين" فيه، لكن بقِيَم متنوعةٍ مع دوام الهيمنة لأحدهما على الآخر؛ واتحادهما في توازن كامل لا يمكن تحقيقه إلا في «المقام الفطري الأصلي الأول»(5). أما في المرتبة الكلية الجامعة، لا يبقى مجال لأي تمييز للـ"يين" وللـ"يانك"، اللذين اندرجا في اللاتميز المبدئي؛ بل لم يبق هنا مجال حتى للكلام عن «الخنثى»،المستلزمة لنوع من الثنائية في نفس الوحدة، وما بقي سوى «الحيادية» المخصوصة بالكائن باعتباره من حيث ذاته، من وراء التمييز بين «الجوهر الفاعل» و«الجوهر المنفعل»، أو «السماء» و«الأرض»، أو«بوروشا» و«براكريتي» [وفي هذا المقام أنشد الصوفي:

شربت خمرَ الهوى قديمًا ... من غير أرض ولا سماء]

إذن، كما قلناه سابقا، لا يتطابق الزوج "بوروشا- براكريتي" مع «الإنسان الكامل» إلا بالنسبة لمجلى الظهور فقط(6)؛ ومن البديهي أن في هذه الوجهة من النظر أيضا، يُعتبَر «الإنسان الكامل»: «واسطة» بين «السماء» و«الأرض»، حيث إنّ هذين الطرفين يختفيان بمجرد الانتقال إلى ما وراء مجلى الظهور(7).

التعقيبات على الباب الثامن والعشرون

(1) لابد من إضافة أن هذه المركزية الإنسانية، لا تتساند بالضرورة مع مركزية الأرض، بعكس ما هو حاصل في بعض التصورات «السطحية»؛ ومما يمكن أن يتسبب في مفاهيم خاطئة في هذا الصدد، هو أنّ الأرض تعتبَر رمزا للمرتبة الجسمانية بكاملها، لكن من البديهي أن البشرية الأرضية ليست هي كل البشر.

(2) يوجد هنا وضع مماثل للكيفية التي وضع "دانتيه" فيها نفسه، تبعا لرمزية زمنية وليست مكانية كما هي عليه هنا، وذلك بتموقعه في منتصف «السنة الكبرى» ليقوم برحلته عبر«العوالم الثلاثة» (ينظر كتاب "باطنية دانتيه"، الباب 8).-[التموقع التقديري في المركز، هو ما يقوم به كل مسلم عند استقباله للكعبة خلال الصلاة أو الذكر، والحج بالأخص].

(3) الفرق بين هاتين الدرجتين هو نفس الفرق بين ما سميناه في موضع آخر: "الخلود التقديري"و"الخلود المحقق في الحاضر" ("الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 18، ط3): وهما المرحلتان اللتان ميّزناهما منذ البداية لتحقيق«الوحدة الكبرى»: فـ«الإنسان الحقيقي»يتناسب،في الاصطلاح العربي، مع «الإنسان القديم»، و«الإنسان المفارق السامي» يتناسب مع «الإنسان الكامل».-حول العلاقات بين «الإنسان الحقيقي» و«الإنسان الكامل» ينظركتاب "الثلاثية الكبرى"، الباب 18.

(4) اتحاد «السماء»و«الأرض» هو نفس اتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص المسيح [عليه السلام] من حيث اعتباره «الإنسان الكامل» [ولا يعني هذا بتاتا الوهية أو بنوته لله- تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-والمقصود لا يعدو معنى قوله تعالى في الآية 110 من سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ هو الذي عبّرَ عنه المؤلف بالطبيعة الإلهية؛ والله أعلم]. ومن بين الرموز القديمة للمسيح توجد النجمة ذات الفروع الستة، أو المثلث المزدوج لـ«خاتم سليمان» (ينظر كتاب "مليك العالم" الباب 4)؛ والحالة هذه، ففي رمزية مدرسةٍ هرمسيةٍ انتمى إليها "ألبير الكبير" [لاهوتي وفيلسوف

ألماني، توفي سنة1280م]. والقديس توماس الأكويني"، نجد المثلث المستقيم ممثِلا للألوهية، والمثلث المقلوب للطبيعة الإنسانية («المخلوقة على الصورة الإلهية»، كانعكاس لها على «مرآة المياه»)، بحيث يمثِل اتحادُ المثلثين اتحادَ الطبيعتين (اللاهوت والناسوت في التصوف الإسلامي). وممّا تجدر ملاحظته أنّ التثليث الإنساني: «روح، نفس، جسم» في وجهة النظر الخاصة بالهرمسية، يتناسب مع تثليث المبادئ الكيميائية «كبريت، زئبق، ملح» [ينظر حولها الباب 167 من الفتوحات، وهو في معرفة كيمياء السعادة].ومن جانب آخر، باعتبار الرمزية العددية، فإنّ «خاتم سليمان» يمثل العدد 6، الذي هو العدد «الرابط» أي عدد الجمع المُوَحِّد والوساطة (وهو في العبرية والعربية عدد حرف "الواو") [الذي هو حرف العطف والوصل والوُدّ، وهو العدد الظاهر في عدد الاسم الأعظم (الله = 66). والواو هو عند الشيخ محيي الدين أنسب الحروف للإنسان الكامل لأنه آخر الحروف اللفظية مخرجا، فهو الجامع لطاقات كل الحروف الأخرى، كجمعية "الإنسان الكامل" لكل مراتب الوجود؛ ينظر حول بعض أسراره كتاب "الميم والواو والنون، والباب 198، الفصل 37 والفصل38]؛ وهو أيضا عدد أيام الخلق، وبهذه الصفة يتوافق أيضا مع الكلمة الإلهية «التي بها خلقت جميع الأشياء» [أي "كن فيكون"]. والنجوم خماسية وسداسية الفروع تمثل على التتالي «العالم الصغير» و«العالم الكبير»؛ وتمثل أيضا الإنسان الفردي (المقيّد بالأوضاع الخمسة لمرتبته، المناسبة للحواس الخمسة، وللعناصر الجسمية الخمسة) وللـ«إنسان الكامل» أو "اللوغوس" [الكلمة الإلهية المتجلية بالخصوص في العقل الكلي الأول.- أما الشروط الخمسة التي تعيّن الوجود الحسي أو الجسماني، فقد ذكرها المؤلف في مقاله الذي عنوانه "شروط الوجود الجسماني"، وهي: المكان،والزمان، والمادة، والشكل، والحياة؛ والعناصر الخمسة هي: الأثيرالأصلي، والهواء، والنار، والماء، والتراب]. ودور الكلمة الإلهية، بالنسبة للوجود الكلي، يمكن أيضا أن يمثل بصليب مرسوم داخل شكل «خاتم سليمان»: الفرع العمودي يربط قمتي المثلثين المتعاكسين أو قطبي مجلى الظهور، والفرع الأفقي يمثل «سطح المياه».-وفي تراث الشرق الأقصى[أي

الصين]، نجد رمزا، يكافئ عدديا «خاتم سليمان» مع اختلافهما في الهيئة، وهو: ستة خطوط متوازية، تامة أو منكسرة تبعا للحالات (وهي المشكّلة للأربعة والستين «شكلا سداسيا» المنسوبة لـ"وان- وانك" في كتاب "يي- كينك"، كل شكل يتألف من تراكب اثنين من الـ"كوا" الثمانية أو «الأشكال الثلاثية» المنسوبة لـ"فو- هي")، مشكّلة «الخطوط البيانية للكلمة الإلهية» (ولها علاقة برمزية التنّين)؛ وهي تمثل أيضا «الإنسان» كطرف أوسط برزخي جامع في «الثلاثية الكبرى» (و«الشكل الثلاثي» الأعلى يمثل «السماء»، و«الشكل الثلاثي» الأسفل يمثل «الأرض»، فهما بالتالي متطابقان على التتالي مع المثلثين المتقابلين الأعلى والأسفل في «خاتم سليمان»).

(5) ولهذا فإن اتحاد شطري الـ"يين- يانك" يشكّل الهيئة الدائرية التامة (المناسبة في المستوي للشكل الكروي في الفضاء ذي الأبعاد الثلاثة).

(6) ما ذكرناه هنا عن المكانة الحقيقية للـ«خنثى»، في تحقيق الكائن وعلاقاتها بـ«المقام الفطري الأصلي الأول» يفسّر الدور الهام الذي يقوم به هذا المفهوم في الهرمسية، التي ترجع تعاليمها إلى ميدان النشأة الكونية، وكذلك إلى امتدادات المرتبة الإنسانية في الميدان اللطيف، أي، في الحاصل، إلى ما يمكن تسميته بـ«العالم البرزخي» الذي لا ينبغي خلطه مع ميدان الميتافيزيقا الخالصة.

(7) ومن هنا يمكن أن نفهم المعنى السامي لهذه الجملة من الانجيل: «السماء ولأرض يزولان، لكن كلماتي لن تزول قط». فالكلمة الإلهية نفسها، وبالتالي «الإنسان الكامل» المطابق لها، هي من وراء التمييز بين «السماء» و«الأرض»؛ فهي إذن باقية كما هي إلى الأبد في كمال وجودها، بينما كل مجلى للظهور وكل تمايز (أي نظام الموجودات العارضة بكامله) يتلاشى في «التجوهر» الكلي [قال تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر 68].

الباب التاسع والعشرون

المركز والمحيط

إنّ الاعتبارات التي عرضناها لا تقودنا بتاتا إلى اعتبار الفضاء كأنه «كرة مركزها في كل مكان ولا مكان لمحيطها»، تبعًا لمقولة "باسكال" التي كثيرا ما يُستشهَد بها، مع احتمال أنه ليس هو أول من قالها؛ وإنما قلنا هذا احتياطا من وقوع البعض في هذا الظن الخاطئ. وعلى أي حال، لا نريد هنا البحث عن المعنى الدقيق الذي كان يقصده "باسكال" من هذه الجملة، التي يمكن أن يكون قد أسِيءَ تأويلُها؛ فهذا ليس محل اهتمامنا، فمن البديهي أنّ مؤلّف الاعتبارات الفائقة الشهرة حول «اللامتناهيان الاثنان [كبرًا وصغرًا]»، رغم مزاياه التي لا جدال فيها في جوانب أخرى، لم يكن حائزا على أيّ معرفة من طراز ميتافيزيقي(1).

وفي التمثيل المكاني للكائن الكلي، يصح بلا شك اعتبار كل نقطة، قبل كل تعيّن، مركزا بالقوة للكائن الذي يمثّله هذا الامتداد المتموقع فيه؛ لكنها ليست كذلك تقديريا بالقوة، ما دام المركز الحقيقي لم يتعيّن فعليا. وهذا التعيّن يستلزم، بالنسبة للمركز، تطابقا مع نفس طبيعة النقطة المبدئية، التي، هي في ذاتها، لا مكان لها بالمعنى الحصري، إذ إنها لا تخضع للوضع الفضائي، وهذا الذي يجعلها مشتملة على جميع إمكانياته؛ فالذي هو في كل مكان، بالمعنى الفضائي، ليست هي إذن سوى تجليات هذه النقطة المبدئية؛ فتجلياتها هي التي بالفعل تملأ الامتداد كله، لكنها ليست سوى مجرد هيئات، فـ«التواجد في كل مكان» ليس في الحاصل سوى الممثل المحسوس «للحضور الكلي الشامل» الحقيقي [أي لحقيقة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد 4]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115] (02).

وإضافة إلى هذا، إذا كان مركز الامتداد يستوعب نوعًا ما جميع النقاط الأخرى بالاهتزاز الذي يُمِدّهم به، فما ذلك إلا ليجعلها مساهمة في نفس الطبيعة التي لا تقبل القسمة

واللامشروطة المخصوصة به؛ ومساهمتها هذه، عندما تكون فعلية، تجعلها متحررة من الوضع الفضائي.

وفي هذا كله، يجدر الأخذ بعين الاعتبار قانونا عاما بسيطا ذكّرنا به في العديد من المناسبات، ولا ينبغي نسيانه أبدا، مع أن البعض يبدو جاهلا به تماما، وهو: أنّ التماثل يكون دومًا مقلوبا، بين الواقع أو الشيء المحسوس (وهما في الصميم يمثلان شيئا واحدا) الذي نأخذه كرمز وبين الفكرة أو بالأحْرى المبدأ الميتافيزيقي المراد تمثيله بالمقدار الممكن؛ وهذا هو الطابع الذي يميّز التماثل الحقيقي(3). وهكذا، فإنه لا وجود لنقطة يمكن أن تكون مركزا في الفضاء باعتباره في حقيقته الراهنة،أي من غير أن يكون رمزا للكائن الكلي. فجميع النقاط تنتمي على السواء إلى ميدان مجلى الظهور، بمقتضى انتمائها للفضاء، الذي هو إحدى الإمكانيات، والمشمول تحقيقــه في هذا الميدان، وهذا الميدان لا يشكّل أكثر من محيط لـ«دولاب الأشياء»، أو لِما يمكن تسميته بـ"خارجية" الوجود الكلي. والكلام هنا عن «داخل» و«خارج» هو أيضا، كالكلام عن مركز ومحيط، يدخل ضمن الرمزية اللغوية، بل رمزية فضائية؛ لكن استحالة الاستغناء عن مثل هذه الرموز لا يدل إلا على هذا القصور المحتوم لوسائل تعبيرنا، الذي ذكرناه سابقا. فمن البديهي أنّ من خلال أشكال، أي بواسطة تناسباتٍ وتماثلاتٍ، يمكننا، إلى حدّ ما، توصيل تصوّراتنا إلى الآخرين، في العالم الظاهر بالشكل (إذ المقصود هو مرتبة فردية منحصرة، ومن ورائها لا يبقى مجال للكلام حتى على «آخرين» بالمعنى الحصري، أي بالمعنى «الانفصالي» الذي تستلزمه هذه الكلمة في عالم البشر)؛ فهذا هو مبدأ وسبب وجود كل رمزية؛ وما من تعبير، مهما كان نمطه، إلا وهو في الحقيقة رمز (4). إلا أنه «يلزمنا الحذر الجيّد من خلط الشيء(أو الفكرة) مع الشكل الواهن الذي يمثله ويتيح لنا فهمه (من كوننا أفرادا من البشر)؛ وذلك لأن أسوأ الأخطاء الميتافيزيقية (أو بالأحرى المضادة للميتافيزيقا) تنجم من قصور الفهم وسوء تأويل الرموز. ولنتذكر دائما المظهر الإلهي المُمَثّل بـ«جانوس»، وله وجهان، بينما هو وجه واحد، لا هو هذا ولا ذاك من الوجهين اللذين يمكننا لمسهما أو رؤيتهما»(5). وهذه الصورة لـ«جانوس» يمكن تطبيقها بكل دقة على التمييز بين «الداخلي» و«الخارجي»، وأيضا بين اعتبار الماضي

والمستقبل؛ والوجه الأوحد، الذي لا يمكن لأي كائن نسبي أو حادث أن ينظر إليه، دون الخروج عن وضعه المنحصر، لا يمكن أن يكون، ولا أن يُمثّل أحسن تمثيل، إلا بالعين الثالثة لـ«شيفا» التي ترى جميع الأشياء في «الآن الدائم»(6).

وبهذه الشروط، ومع التقييدات التي تفرض نفسها حسبما كنا بصدد قوله، يمكننا، بل يلزمنا، لكي يوافق تعبيرنا العلاقة السوية لجميع التماثلات (التي نسمّيها بطيب خاطر، بألفاظ هندسية: "علاقة تشابه وضعي معكوس")، قَلْبَ نَصّ صيغة "باسكال" التي ذكرناها آنفا. وهو ما وجدناه في أحد نصوص "الطاوية" التي سبق ذكرها: «النقطة التي هي قطب الأنموذج، هي المركز الثابت لدائرةٍ تجري على محيطها جميعُ الحوادث، والتميّزات والفرديات»(7). وفي نظرة أولى، يمكن تقريبا الظن أنهما صورتان قابلتان للمقارنة، لكنهما في الحقيقة متعاكستان تماما؛ والحاصل، أنّ "باسكال" كمهندس، جَرَفَه خيالُه إلى تنكيس النِّسَب الحقيقية، كما ينبغي اعتبارها في وجهة النظر الميتافيزيقية. فالمركز هو الذي - بالمعنى الحصري - لا وجود له في أي مكان، لأنه جوهريا، كما سبق ذكره، «غير متمايز»؛ فلا يمكن العثور عليه في أي مكان كان من مجلى الظهور، إذ أنه مفارق متعال على الإطلاق بالنسبة لهذا المجلى، مع أنه باطن كل شيء. إنه وراء كل ما يمكن إدراكه بالحواس والملكات التي ترجع إلى الميدان المحسوس [قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام 103]: «لا يمكن إدراك المبدأ بالبصر ولا بالسمع... المبدأ لا تمكن رؤيته؛ ما يُرَى ليس هو... المبدأ لا يمكن التعبيرعنه؛ ما يعبر عنه ليس هو... المبدأ لا يمكن تخيله، ولا كذلك أن يُنعَت»(8). فكل ما يمكن رؤيته وسماعه، وتخيله، والتعبير عنه أو وصفه، ينتمي بالضرورة إلى الظهور، بل إلى الظهور الشكلي: إذن، فالمحيط هو الموجود في كل مكان، إذ أن جميع أمكنة الفضاء، أو بعبارة أعم، جميع الأشياء الظاهرة (وما الفضاء هنا إلا رمز لمجلى الظهور الكلي)، و«جميع الحوادث، والتمايزات، والفرديات» ليست سوى عناصر من «تيار الأشكال»، أو نُقَط من محيط «الدولاب الكوني».

ولكي نلخِّص هذا الذي ذكرناه في كلمات قليلة، يمكن إذن القول بأنّ المحيط [أي محيط الدائرة الوجودية] و"ما هو خارجي" هو الموجود في كل مكان، وهو لا يوجد في الفضاء

فحسب، وإنما في كل ما هو ظاهر؛ أما المركز فلا وجود له في أيّ مكان، إذ أنه غير ظاهر؛ لكن (وعبارة «الاتجاه المعاكس» تأخذ هنا كل قوّتها) الظاهر لا حقيقة له إطلاقا دون هذه النقطة الأساسية الجوهرية، التي هي في نفسها لا ظهورلها، والتي بسبب بطونها تحديدًا، تتضمن مبدئيا جميع مجالاتِ الظهور الممكنة، لكونها هي حقـًا «المحرك الثابت» لجميع الأشياء، المبدأ الذي لا يتغير لكل تمايز ولكل تحوّل وتغيّر. هذه النقطة تُنشِأ الفضاء كله (وكذلك جميع مجالي الظهور) بخروجها عن نفسها إن صح القول، بانبساط إمكانياتها في كثرة غير محددة من الهيئات، التي تملأ هذا الفضاء بكامله؛ لكن، عندما نقول أنها تخرج عن نفسها للقيام بهذا النشر، لا ينبغي فهم العبارة القاصرة جدّا بالمعنى الحرفي، وإلا كان الخطأ فادحا. فالنقطة المبدئية التي نتكلم عنها في الحقيقة، لكونها لا تخضع أبدا للفضاء، إذ هي المنشأة له. -ومن البديهي هنا أن نسبة الارتباط (أو النسبة السببية) لا تقبل الانعكاس- فهي،أي النقطة المذكورة، تبقى «غير متأثرة» بأوضاع هيئاتها مهما كانت، وبالتالي فهي باقية على الدوام مطابقة لذاتها. وعندما تـُحقِـّق إمكانيتها الكلية، ترجع إلى«النهاية المتطابقة مع البداية» (لكن دون أن يكون مفهوم «الرجوع» أو «الاستئناف» مطّـَبقا هنا أصلا)، أي إلى هذه الوحدة الأولى المتضمّنة مبدئيا للكل، الوحدة التي من حيث هي (مُعتبَرَة على أنها الـ«هو»)، لا يمكن أن تكون بأي كيفية غير ذاتها (وإلا استلزم ذلك وجود ثنائية» [مناقضة للوحدة، قال تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} –الأنبياء:22])، وبالتالي، فهي، باعتبارها من حيث هي في ذاتها، لم تخرج أصلا من ذاتها. وما دام المقصود هو الكائن من حيث هو، ممثلا بالنقطة، بل حتى الكائن الكلي، لا يمكننا الكلام إلا على الوحدة، كما كنا بصدد قوله؛ لكن، إذا أردنا، بمجاوزة حدود الكائن الكلي الظاهر نفسه، النظر إلى الكمال المطلق، ينبغي علينا في نفس الوقت الانتقال وراء هذه الوحدة، إلى الصفر الميتافيزيقي، الذي لا يمكن لأي رمزية أن تمثله، ولا لأي اسم أن يُنسَب إليه [قال تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الصافات 180]، وقال: ﴿مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج 74] (09).

التعقيبات على الباب 29

(1) إن من المستحيل وجود تعدد للامتناهيات، لأنها ستحدد بعضها بعضا، فلا يكون أي واحد منها حينئذ لامتناهيا؛ فـ"باسكال"، ككثيرين غيره، يخلط اللامتناهي مع اللامحدد، باعتبار اللامحدد كمًّا، لِقِيَمِهِ اتجاهان متعاكسان، فهي إما متزايدة أو متناقصة.

(2) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 25، ط 3.

(3) في هذا السياق، يمكن الرجوع إلى ما ذكرناه في البداية حول التماثل بين الإنسان الفردي و «الإنسان الكامل».

(4) ينظركتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب 7.

(5) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"، ص 21-22.

(6) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 20، ط 3؛ و"مليك العالم" الباب 5.

(7) "تشوانك- تسا"، الباب 2.

(8) المرجع نفسه، الباب 22.-ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 15، ط 3.

(9) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 15، ط 3.

الباب الثلاثون

ملاحظات أخيرة حول الرمزية الفضائية

في كل ما سبق، لم نَسْعَ إلى إقامة تمييز واضح على التتالي بين كلمتي «فضاء» و«امتداد»، وفي العديد من المجالات، استعملناهما تقريبا كمترادفتين؛ وهذا التمييز، كالذي بين «الزمن» و«المدة»، يمكن أن يكون له توظيف هام في بعض المسائل الفلسفية الدقيقة، بل يمكن أن تكون له قيمة حقيقية - ولو قلَّت- في وجهة نظر النشأة الكونية، لكن، بالتأكيد، لا حاجة للميتافيزيقا الخالصة به(1). وبصفة عامة، نُفضل تجنّبَ كلّ التعقيداتِ اللغوية التي لا تكون ضرورتها ملحّة لوضوح ودقة العرض الذي قدمناه؛ وتبعًا لبيان معبّر تماما عن موقفنا، فإننا «نأبى تحميل الميتافيزيقا مصطلحًا جديدا، يذكِّرنا بما تثيره المصطلحات من مواضيع مناقشاتٍ، ومن أخطاءٍ ومن حِطّةٍ؛ والذين يستدعونها، للمتطلبات الظاهرة لبراهينهم، ينصبونها في نصوصهم بكيفية لا تُفهم، ويتشبّثون بها في حُبٍّ مفرط، إلى حدّ أنْ تَؤُولَ هذه المصطلحات، الجافة وعديمة الجدوى، في كثير من الأحيان، إلى تشكيل الإبداع الجديد الوحيد في المنظومة المعروضة»(2).

وخارج هذه الأسباب العامة، إذا كان لنا في كثير من الأحيان إطلاق كلمة "فضاء" على ما هو في الحقيقة، بالمعنى الحصري، ليس سوى امتداد خاص بثلاثة أبعاد، فإننا، حتى في أعلى درجات تعميم الرمز الفضائي الذي درسناه، لم نتجاوز حدود هذا الامتداد المُعتبَر كتمثيل للكائن الكلي، وهو بالضرورة تمثيل قاصر كما شرحناه. لكن، لو أردنا الالتزام بلغة أكثر صرامة، لاقتصرنا بلا شك، في استعمال كلمة «فضاء»، للدلالة على جملة جميع الامتدادات الخاصة؛ وهكذا، فإن الإمكانية الفضائية - التي تحقيقها الحاضر يشكّل إحدى الأوضاع الخاصة لبعض هيئات الظهور (كهيئات نَمَطِنا الجسماني بالخصوص) في الدرجة الوجودية التي تنتمي إليها المرتبة الإنسانية- تشتمل في لامحدوديتها على جميع الامتدادات الممكنة، وكل واحدة منها هي في نفسها، بدرجة أقل، غير محددة، ويمكن أن تختلف في ما

بينها في عدد الأبعاد أو في بعض المميزات الأخرى؛ ومن البديهي أن الامتداد المسمى بـ«الإقليدي»، الذي يُدرَسُ في الهندسة المعهودة، ما هو إلا حالة خاصة للامتداد ذي الأبعاد الثلاثة، إذ ليست هي الهيئة الوحيدة التي يمكن تصورها(3).

ورغم هذا، فالإمكانية الفضائية، حتى باعتبارها من حيث هذا التعميم كله، ليست سوى إمكانية معيّنة، هي غير محددة بلا ريب، بل غير محددة بِبأسٍ متعدد، لكنها مع هذا متناهية، إذ أن اللامحدد ينشأ من المتناهي، وهذا لا يمكن إلا بشرط أن يكون نفس المتناهي مشتملا بالقوة على اللامحدد هذا، كما هو واضح بالخصوص في نشأة سلسلة الأعداد انطلاقا من الوحدة؛ ومن البديهي أنّ «الزائد» لا يمكن أن يصدر من «الناقص»، ولا اللامتناهي من المتناهي. ولو لم يكن الأمر هكذا، لاستحال التواجدُ معًا لعدد غير محدد من الإمكانيات الأخرى غير المندرجة في هذه الإمكانية المعيّنة(4)، وكل واحدة منها قابلة على السواء لتطور غير محدد؛ وهذا الاعتبار لِوَحْدِهِ، لو لم يوجد غيره، كاف تماما للبرهنة على سخافة هذا «الفضاء اللامتناهي» الذي وقع إفراط خادع في الحديث عنه(5)، وذلك أنّ اللامتناهي حقا، هو الذي يشتمل على الكل، ولا وجود إطلاقا لشيء خارج عنه يمكن أن يحدّه بأي كيفية، أي أنه هو الإمكانية الجامعة الكلية(6).

وهنا نختم هذا العرض، وسنخصص بحثا آخر لاعتباراتٍ غير التي ذكرناها تتعلق بالنظرية الميتافيزيقية لمراتب الوجود المتعددة، دون اللجوء إلى الرمزية الهندسية التي تدعو إليها. ولكي نبقى في الحدود التي التزمنا بها إلى الآن، نكتفي بإضافة الخلاصة التالية: إنه بوعي وحدةِ الوجود، التي لا تتغير عبر جميع تحولات الوجود الواحد اللامحددة كثرتها، يتجلى، في المركز ذاته لمرتبتنا الإنسانية، وأيضا لجميع المراتب الأخرى، هذا العنصر المفارق المتعالي غير المنحصر في الشكل، فهو غير متجسّد وغير متفرّد، المسمّى بـ«الشعاع السماوي»؛ وهذا الوعي، الأسمَى بذلك من كل مَلَكَةٍ من نمطٍ منحصرٍ في الشكل، هو جوهريًا فوق القياس العقلي، ويستلزم الوفاق التام مع قانون الانسجام الذي يربط ويوحّد جميع الأشياء في الكون؛ وهذا الوعي، بالنسبة لكينونتنا الفردية - لكن مع الاستقلال عنها وعن الأوضاع الخاضعة لها - يشكّل حقا: «الشعور بالأزلية»(7).

تعقيبات على الباب الثلاثين

(1) بينما يُعتبر الامتداد في العادة كتخصيص للفضاء، يُنظر أحيانا بالعكس إلى علاقة الزمن مع المُدّة: وبالفعل، فحسب بعض التصوّرات، لاسيما عند الفلاسفة المَدْرَسِيين، لا يُعتبَر الزمن إلا كنمطٍ خاص من المدّة؛ وهذا المفهوم المقبول تماما، يرتبط باعتبارات لا تتعلق بموضوعنا. وكل ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد:، إن كلمة «مُدّة» تعني عموما في هذه الحالة كل نمط من أنماط التعاقب، أي في الحاصل كل وضع، يمكن - في مراتب وجودية أخرى - أن يناسب تماثليا ما هو عليه الزمن في المرتبة الإنسانية؛ لكن استعمال هذه اللفظة يمكن أن يتسبب في بعض الالتباسات.

(2) "ماتجيوا"، "الطريق الميتافيزيقي"، ص 33، (تعقيب).

(3) والحجة الكافية لهذا، هو كمال التناسق المنطقي بين مختلف الهندسات «غير الأقليدية»؛ لكن، ليس هنا طبعا موضع الإلحاح على دلالة ومدى نطاق هذه الهندسات، ولا على «الهندسات الفوقية» أو الهندسة ذات الأبعاد الزائدة على الثلاثة.

(4) لكي نكتفي بما هو معلوم عند جميع الناس، فإنّ التفكير العادي نفسه، كما يتصوّره علماء النفس، موجود خارج الفضاء، ولا يمكن أن يتحيز فيه بأي كيفية كانت.

(5) ومثله «العدد اللامتناهي»؛ وبصفة عامة، فإنّ «اللامتناهي كمّـًا»، كما يُزعم، بجميع أشكاله، لا يمكن أن يكون بكل بساطة إلا مجرد "لا محدد"؛ ومن هنا تزول جميع التناقضات الملازمة لهذا المسمّى بـ"اللامتناهي" المزعوم، وهي التي كثيرا ما أربكت الرياضيين والفلاسفة.

(6) إذا كان من المستحيل عندنا، كما ذكرناه سابقا، قبول وجهة النظر الضيقة للمركزية الأرضية، المرتبطة عادة بالتجسيم، فإننا بالتالي لا نوافق كذلك على هذا النوع من الهيام [أو الحماس] العلمي، أو بالأحرى "العلمي الزائف"، الذي يبدو عزيزا خصوصا عند بعض علماء الفلك، والمتعلق بالحديث الذي لا ينقطع عن مسألة «الفضاء اللامتناهي» و«الزمان الأبدي»، اللذين هما -ونكرر هذا مرة أخرى- محض هراء

سخيف، إذ بالتحديد لا يمكن لشيء أن يكون "غير متناه"، إلا إذا لم يكن خاضعا للمكان ولا للزمان؛ وما هذا التصور، في الصميم، إلا واحد من بين الكثير من محاولاتِ الفكر الحديثِ تحديدَ الإمكانية الكلية بمقدار قُدُراته الخاصة، التي لا تتجاوز حدود العالم المحسوس.

(7) من البديهي أن كلمة «شعور» هنا لا ينبغي فهمها بمعناها الحرفي، وإنما بنقلة تماثلية، نقول أن هذا «الشعور» عبارة عن مَلَكَة حدسية إلهامية، تستوعب موضوعها مباشرة، كما هو حال الإحساس في ميدانه؛ لكن يوجد هنا كل الفارق الفاصل بين الحدس الروحاني [أو العقلي السامي المفارق] والحدس الحسي، أو بين "ما فوق العقل" و"ما تحت العقل".

كتب أخرى للمؤلف

1- اسم الجلالة الأعظم
2- الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محيي الدين محمد ابن العربي
3- الردّ على محمود الغراب في تشريحه لفصوص الحكم لابن العربي
4- الكمالات المحمدية والإنسان الكامل في رؤية ابن العربي
5- المفاتيح القرآنية لكتاب "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" لمحي الدّين محمد بن العربي
6- حقائق القرآن عند محيي الدين ابن العربي
7- حل المقفلات من "فصوص الحكم لابن العربي" بالأسماء الحسنى والآيات
8- سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن العربي
9- شروح ومفاتيح لمفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي
10- نظرات حول الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته
11- نظرات حول الطريقة الرحمانية الخلوتية
12- نظرات على الشيخ أحمد التجاني وطريقته وأتباعه
13- تحقيق وتقديم كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري.
14- الكوكب الدرّي في شرح الصلاة على النبيّ الأمّي.
15- شرح كتاب "عنقاء مغرب" لابن العربي.
16- تحقيق وتعليق على كتاب "لواقح الأنوار" لابن سودكين.
17- شروح على تفاسير فاتحة الكتاب والبسملة عند ابن العربي.
18- بحوث حول كتب ومفاهيم ابن العربي.

كتب للشيخ عبد الواحد يحيى ترجمها المؤلف من الفرنسية إلى العربية:

1- هيمنة الكم وعلامات أخر الزمان.

2- رموز العلم المقدس.

3- نظرات في التربية الروحية.

4- التحقق والتربية الروحية: تصحيح المفاهيم.

5- التصوّف الإسلامي المقارَن.

6- مليك العالم.

7- مراتب الوجود المتعددة للشيخ عبدالواحد يحيى مع نصوص صوفية.

8- رموز الإنسان الكامل (أو رمزية تقاطع خط الإسراء الأفقي مع خط المعراج العمودي)